3. Pohodi svojom ljubavlju one koji trpe zbog rata!
4. Dopusti da ti se poklonimo u novom Betlehemu!
Blagoslovi, Gospodine, božićnu radost kršćana da njezine plodove osjetimo kroz čitav svoj vijek. Po Kristu ...

»NE NA UMANJENJE NEGO NA UZVELIČANJE SNAGE I ŽIVOTNOSTI PAPINE ENCIKLIKE ,HUMANAE VITAE'«

Prof. K. Nola je menil, da je »moralno prisiljen napisati ... nekoliko stranica protiv mišljenja«, ki ga vsebuje moja rešitev kazusov s področja urejanja rojstev. Ti kazusi so izšli v članku »Spovednik in problem kontracepcije po izidu 'Humanae vitae'« v reviji ,Cerkev v sedanjem svetu' (1969, št. 3—4, str. 73—80). Sklep Noline kritike je, da sem svoje pisanje uporabil »na umanjenje« in ne »na uzveličanje snage i životnosti papine enciklike ,Humanae vitae'«.

Prav je, da je nekdo skušal problematiko, ki jo obravnavajo moji kazusi, bolje rešiti kot jaz. Noben moralist, ki danes služi Cerkvi in dejanskemu življenju, si ne sme domišljati, da sam vse ve in da more z današnjo moralno teologijo, ki je po izjavi 2. vatikanskega koncila potrebna spopolnitve (DV 16), popolno reševati probleme današnjega zapletenega življenja. V okviru moralne teologije so v nekaterih primerih tudi možne različne rešitve, strožje ali blažje, v duhu tomistične ali skotistične moralke, pastoralno ali katedersko usmerjene itd. Posebej pa je potrebno, da moralisti skušajo najti čim boljše rešitve za probleme zakonskega življenja, saj so ti problemi pogosto zelo težki in je njihovo reševanje močno odvisno od pojmovanja najosnovnejših moralnoteoloških elementov, npr. od pojmovanja vesti, naravnega moralnega zakona, ,virov moralnega dejanja'.

Omenjeno razpravo, katere kazuse Nola kritizira, sem napisal z resničnim prizadevanjem, da bi nauk enc. ,Humanae vitae' moralnoteološko pristno in obenem pastoralno apliciral na dejansko življenje. Ker nobena papeška okrožnica noče odpraviti stalnih in splošnih moralnih načel, na katerih rešitev mojih kazusov sloni, in ker mora biti nauk vsake enciklike prenesen v življenje dušnopastirsko, za kar si rešitve mojih kazusov prizadevajo, zato sem prepričan, da so te re-

šitve »na uzveličanje snage i životnosti papine enciklike ,Humanae vitae'« in res v duhu odrešilnega dela Cerkve. Nolina sklepna sodba me zato hudo prizadeva.

Na čem ta sodba temelji? Nanizajmo po vrsti Noline argumente in poglejmo, ali držijo.

1. Napačne informacije in zamolčevanje

To sta dva prva Nolina ,argumenta'.

Na začetku svoje kritike se Nola sklicuje na informacijo »jednog svečenika«, po kateri naj bi Škofijski ordinarijat v Ljublani »protestirao« proti mojim rešitvam kazusov. Resnica je precej drugačna. Preden je bila moja razprava objavljena, sta jo prebrala oba ljubljanska škofa. Gospod nadškof dr J. Pogačnik je v zvezi z nekaterimi rešitvami želel še naknadna pojasnila in tudi modifikacije. Uskladila sva obe stališči. Nadškofu sem izrazil pripravljenost, da razpravo umaknem, če smatra, da ni v duhu cerkvenega nauka. Revijo ,Cerkev v sedanjem svetu' izdajajo slovenski škofje in zato ne bi bilo prav, če bi v njej izšla razprava, ki se ne bi skladala s tem naukom. Nadškof je dovolil, da razprava izide.

Prav tako ni resnična naslednja Nolina trditev: »Sreća da je i samo uredništvo na koncu članka izjavilo: ,Svoja izvajanja avtor podreja naknadnim odločitvam cerkvenega učiteljstva'.« Ta ,postscriptum' sem namreč napisal jaz in hotel, da v članku ostane, čeprav sta nadškof in uredništvo menila, da ni potreben, ker se samo po sebi razume, da svoje pisanje podrejam temu učiteljstvu.

V moji razpravi niso samo rešitve kazusov, ampak je **najprej** obširno povedano in odločno poudarjeno, da si dušni pastir mora »po nauku okrožnice oblikovati vest«, da mora gledati na ta nauk »v luči vere«, da »mora oznanjati cerkveni nauk, to je nauk, da kontracepcijska sredstva niso dovoljena.« Pred rešitvijo kazusov je dalje obramba okrožnice ,Humanae vitae' in cerkvenega učiteljstva. Jasno je tudi povedano, da mora dušni pastir oblikovati vernikom vest po nauku okrožnice, da ne sme podleči »enostranski propagandi, ki hujska ljudi proti cerkvenemu učiteljstvu«, da naj bodri zakonce, naj uravnavajo rojstva s sredstvi, ki jih Cerkev dovoljuje. Kako je mogel Nola spregledati ves ta načelni del mojega članka, brez katerega je sledeče rešitve kazusov nemogoče prav razumeti?

2. Načelo o materialnem sodelovanju je splošno načelo

Nola se strinja z rešitvijo petih mojih kazusov, z rešitvijo treh pa ne. Najprej ne odobrava rešitve kazusa, katerega predmet je materialno sodelovanje enega od zakoncev pri kontracepcijskem dejanju drugega. Po Nolinem mišljenju bi bilo treba razlikovati, ali gre za kontracepcijo »cum copula abrupta« ali za kontracepcijo s kondomom, pesarijem in psevdovagino. V prvem primeru bi se nedolžni zakonec smel ravnati po načelu o materialnem sodelovanju, v drugem pa ne. V drugem primeru bi namreč naj šlo za »čin per se proti naravi.« Svoje mišljenje Nola utemeljuje z izjavo Sv. Penitenciarije z dne 3. IV. 1916.

Odgovarjam: a) Načelo o materialnem sodelovanju je **splošno** načelo, po katerem se smemo ravnati v vsakem primeru, ko so na voljo vsi zahtevani pogoji. Če smemo to načelo aplicirati na sodelovanje pri splavu, ki je neprimerno bolj »čin per se proti naravi«, zakaj ga naenkrat ne bi smeli na sodelovanje pri kontracepciji?

b) Objekt in namen dejanja nedolžnega zakonca, ki sodeluje pri katerem koli kontracepcijskem dejanju sozakonca, sta dobra ali vsaj indiferentna. Slabe so le okoliščine dejanja, to je sozakončevo kontracepcijsko ravnanje. Dejanje, ki je po predmetu in namenu neoporečno, po okoliščinah pa slabo, pa smemo storiti, če imamo za to sorazmeren razlog. Ta razlog pri nedolžnem zakoncu navadno obstaja. Nedolžni zakonec ima namreč **pravico** do zakonskega dejanja, ki jo je sprejel od samega Boga (prim. 1 Kor 7, 3—5). Ali zaradi krivičnosti drugih svojih pravic ne smemo uporabljati? Ali nedolžnemu ni dovoljeno, da si vzame toliko pravice, kolikor je more, ko zaradi krivičnosti sozakonca ne more priti do celotne pravice? Poleg tega so pogosto nedolžnemu na voljo zakoncu še drugi važni razlogi, npr. krhanje zakona v primeru, da ne sodeluje pri kontracepcijskem dejanju, nevarnost prešuštva sozakonca.

c) Ponavljam argument sv. Alfonza Lig.: »Verjetneje je, da žena ne samo sme, ampak celo mora sodelovati. Razlog za to je pravica tistega, ki tako zakonsko dejanje (cum copula abrupta) zahteva, do zakonskega dejanja kot takega. Dejanja mu zakonec ne sme odreči zaradi pravičnosti. Jasno je, da zaradi takih zakonskih dejanj žena ne sodeluje pri grehu« (Theol. mor. VI, cap. 11, n. 947). Res je, da Alfonz konkretno

misli na prekinjeno spolno dejanje, ker je bil pač v njegovem času na splošno znan le ta način kontracepcije. Res pa je prav tako, da je njegov argument, ki temelji na 1 Kor 7, 3—4, take narave, da se nanaša na vse vrste kontracepcije. Alfonz je dobro poznal sv. pismo. Tudi zato je bil vreden, da sta ga Pij XI. in Pij XII. postavila za merodajnega učitelja pri reševanju praktičnih moralnih problemov.

d) Kako nevzdržno je Nolino mišljenje povesta naslednja primera. Neka žena stalno uporablja vložek, ker noče imeti več otrok. Mož bi še rad otroke in hoče izvrševati zakonsko dejanje povsem v redu. Žene ne more pripraviti do tega, da bi nehala s kontracepcijo. Mož se torej mora za stalno odpovedati zakonskim dejanjem. Isto velja za ženo, katere mož stalno uporablja kondom. Še več zahteva Nola od žene v imenu Sv. Penitenciarije: »mulier eam resistentiam opponere debet quam virgo invasori«. Kako je mogoče tak nauk vskladiti s sv. pismom (1 Kor 7, 3—4), z naukom 2. vatikanskega koncila, da so spolna dejanja »lastna zakonu« (CS 51, 2), in z ugotovitvijo istega koncila, da »kjer se prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti more blagor potomstva« (CS 51, 1)?

e) Po današnjih medicinskih, psiholoških in teoloških spoznanjih vemo, da je ‚copula abrupta' navadno bolj nenaravna kot kontracepcija s kondomom in vložkom. To pa zato, ker je fizičnemu in psihičnemu zdravju bolj škodljiva, ker bolj odpravlja tisto psihofizično povezavo med možem in ženo, ki jo sv. pismo imenuje »eno telo«, ker manj izraža medsebojno podaritev zakoncev, ker spravlja zakonca v nevarnost samozadovoljevanja itd. Izjavo Penitenciarije je treba vzeti v okviru tedanjih spoznanj in miselnosti in ne kot neki trajni ali nezmotljivi nauk. Čeprav sta Pij XII. in Pavel VI. večkrat govorila o kontracepciji nista delala takih razlik med vrstami kontracepcije, da bi bilo utemeljeno misliti, da še podpirata nauk Penitenciarije. Poleg tega pa je Sv. Oficij v odgovoru nekaterim ordinarijem Južne Amerike dne 2. IV 1955 izjavio Penitenciarije tako spremenil, da se nanjo več ne bi smeli sklicevati.

f Na razpolago je tudi dovolj uglednih in probiranih avtorjev, ki dopuščajo materialno sodelovanje pri vsakem kontracepcijskem dejanju sozakonca, če je na razpolago sorazmeren razlog in če se nedolžni zakonec pametno trudi, da

bi sozakonca od kontracepcije odvrnil. Tako mislijo npr.: Vermersch (Th. m. IV[4], 72, 16), Lanza-Palazzini (De castitate, 125, Zalba (Periodica M.C.L., 1962, 186 sl.), Häring (Das Gesetz Christi III[7], 358—359).

3. Nepremagljiva zmota je pri vsakem človeku možna

»Kod žene intelektualke koja pozna crkvene zakone ne može se predmnijevati ignorantia invincibilis. Redovito se smatra da subjektivna svijest odgovara objektivnoj.« S tem načelnim stavkom bi Nola rad ovrgel rešitev mojega kazusa »č«. Kazus jasno pove, da je intelektualka ‚hic et nunc' prepričana, da kontracepcija v njenem primeru ni nekaj slabega. V rešitvi sodim, da spovednik ni prav ravnal, ker ženi ni dal odveze, ko je izjavila, da ne more obljubiti opustitev kontracepcijskega ravnanja. Moral bi ji namreč najprej oblikovati vest in če bi žena obljubila, da se bo trudila za odpravo zmotne vesti, bi ji smel dati odvezo. Nola meni, da je spovednik »ispravno postupio«.

Odgovarjam: a) Za resničnost trditve, ki jo vsebuje citirani načelni Nolin stavek, se avtor sklicuje na zelo probiranega moralista Noldina. Pa poglejmo, kaj Noldin res uči: »Ad subiectivam malitiam diiudicandam praesumere potest poenitentem apprehendisse peccatum secundum obiectivam eius malitiam, nisi adsit peculiaris ratio dubitandi de veritate praesumptionis« (De sacramentis, 389). Nola je torej smisel Noldinovega nauka, ki je v besedah »nisi adsit peculiaris ratio dubitandi de veritate praesumptionis«, povzel z izrazom »redovito«. Tako je pač ustrezalo njegovi kritiki, čeprav smisla nista ista. Noldin ne potrjuje Nolinega izvajanja, ampak moje! Po tem, kar kazus glede intelektualke nakazuje, spovednik ni imel samo »ratio dubitandi«, ampak **moralno gotovost**, da je žena vsaj ‚hic et nunc' v nepremagljivi zmoti.

b) V kazusu je povedano, da intelektualka ve za prepoved kontracepcijskih sredstev po ‚Humanae vitae'. Pri njej torej ne gre za neko umsko nevednost, pač pa za zmotno prepričanje, da v njenem primeru kontracepcija ni nekaj slabega. Da je tako prepričanje pri intelektualcih prav tako možno kot pri navadnih ljudeh, o tem nam pastoralna praksa očitno priča. Da, včasih je zmotno prepričanje glede kontracepcije pri intelektualcih še bolj mogoče, ker so pod hujšim vplivom

propagande za kontracepcijo, dalje ker zaradi svoje izobrazbe težje opustijo neko prepričanje, ker naše duhovniške nauke sprejemajo kritičneje itd.

Načela o nepremagljivi zmoti in dobri veri so splošna načela, ki lahko veljajo za kateri koli subjekt in objekt.

Jugoslovanski škofje v »Pastoralni instrukciji k okrožnici ‚Humanae vitae'« učijo: »Na poti dojemanje resnice človek naleti na nekatere težave uma in volje, ki jih je treba počasi premagati. Tudi Bog je tako ravnal v zgodovini odrešenja, ko nam je razodeval svoje resnice in postave. Apostol mora torej spoštovati psihološke in zgodovinske zakone, mora spoštovati obdobja in načine duhovnega razvoja, ki se ljudje preko njih bližajo celotni resnici. Resnica mora vstopiti v dušo ne samo z logiko, preko razuma, ampak tudi psihološko, na primeren način, skozi srce. Prav tako moramo čakati tudi na čas milosti. Ker nima vsaka duša enake stopnje milosti, tudi ne more vsakdo na isti način in enako hitro premagati težave, ki nasprotujejo božjim zapovedim. Konkretno to pomeni, da moramo iskreno priznati teoretične in praktične težave, ki nanje naletijo duše pri dojemanju nauka na področjo zakonske nravnosti. Te težave ne izvirajo nujno vedno iz egoizma in hedonizma, kakor mi včasih prenagljeno pridigamo. V teh težavah se morejo skrivati razni predsodki, ki se nezavestno pridobijo z vzgojo in ki morejo biti v kaki duši tako zakoreninjeni, da so za kako obdobje nepremagljivi. Na vse to je treba misliti pri poučevanju o zakonski nravnosti in presojanju teže greha v spovednici: ali je treba dati ali odreči odvezo« (tč. 17).

Moja rešitev je popolnoma v skladu s tem naukom škofov.

c) Da je moja rešitev pravilna, je končno priznal tudi Nola. Čeprav je najprej trdil, da je spovednik »ispravno postupio«, ker ni dal ženi odveze, pravi na koncu takole: »Ako bi pokornica pokazala malo dobre volje i želje da upozna nauk Crkve i uredi svoju savjest, ne bi bilo očito da bi mu bilo zabranjeno dati odriješenje za taj put«. Moja rešitev je prav taka kot ta, druga Nolina. Torej se strinjava. Ostane samo vprašanje, zakaj Nola spodbija tisto, s čemer se končno tudi sam strinja?

d) Da bi Nola spodbil intelektualkino dobro vero, ji naredi pridigo, v kateri je tudi naslednji ‚dokaz': »Koliko npr. ima djevojaka i mladića koji na vjenčanje dolaze u čistoći,

a ipak im je zaručnički život bio ugodan. To tim više, to je lakše bračnim drugovima, što bračni drugovi mogu uživati venerićnu nasladu, pače primiti poljupce i zagrljaje, nedovršene čine. Ako dakle mogu mladići, pa i svećenici živjeti u uzdržljivosti, mogu i bračni drugovi. Papa Pio XII izjavio je jednom (29. X 1951): ,Tim se čini nepravda bračnim drugovima, ako se misli da im je nemoguće živjeti u bračnoj uzdržljivosti'.«

Pij XII. ima gotovo prav, ko zagovarja možnost spolne zdržnosti v zakonu, saj to dejansko življenje večkrat potrjuje. Nola pa gotovo nima prav, ko dokazuje možnost te zdržnosti z zdržnostjo duhovnikov in predzakoncev. Zakaj ne?

Karizme, namen, sredstva, praktičen odnos do spolnosti itd. zakonskega stanu so precej drugačni kot predzakonskega in duhovniškega (prim. C 11, 2). Zakonci imajo do popolnih, spolnih dejanj **pravico, ker so njihovemu stanu »lastna«** (CS 51, 2). Zakonci imajo zaradi tega dolžnost, da z njimi skrbijo za trdnost zakona, in imajo zaradi tega dolžnost drug do drugega, kar sv. pismo takole izrazi: »Mož naj ženi stori dolžnost, enako pa tudi žena možu. Žena nima oblasti nad svojim telesom, ampak mož; enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, ampak žena. Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdaj v soglasju za nekaj časa, da se posvetita molitvi; nato se povrnita skupaj, da bi vaju ne skušal satan zaradi vajine nezdržnosti« (1 Kor 7, 3—6). Kako je mogoče po skoraj dvatisočletnem obstoju tega nauka sv. pisma postavljati zakoncem za zgled celibatersko in predzakonsko zdržnost? Mislim, da je h krizi katoliške zakonske spolne morale marsikaj prispevalo dejstvo, da smo zakoncem vsiljevali naše redovniško-celibatersko gledanje na spolnost, ki ni bilo vedno brez maniheizma (in brez podzavestne nevoščljivosti?).

Zakonci so dalje **v temeljito drugačnih okoliščinah** glede na izvrševanje spolnih dejanj kakor duhovniki in predzakonci. Prvi so tako rekoč stalno ,in occasione proxima absoluta', saj živijo (in spijo) skupaj. Imajo redno tudi že pridobljeno navado spolnega udejstvovanja. Lahko je nam moralistom, ki gremo spat z moralko, govoriti zakoncem o vzdržnosti, težko pa se je vzdržati možu, ki gre spat z ženo. Kako je mogoče imeti »venerično nasladu«, »poljubce«, »zagrljaje«, »nedovršene čine«, za razlog, da se zakonci lažje vzdržijo popolnih spolnih dejanj kot duhovniki in predzakonci? Narava spol-

nega udejstvanja je vendar taka, da malo vodi k velikemu, nepopolno k popolnemu. Ravno na tem dejstvu temelji znani aksiom: ‚In rebus sexualibus non datur parvitas materiae'.

Pri citiranem Nolinem ‚dokazovanju' smo se ustavili zato, da bi videli, kakšno pojmovanje ima on o zakonskih odnosih. Tako bomo lažje razumeli njegovo kritiko moje rešitve sledečega kazusa.

4. Za kakšno kolizijo dolžnosti gre?

Nola je posebno skušal spodbiti rešitev kazusa, ki obravnava kolizijo zakonskih dolžnosti. Problem v kazusu je naslednji. Zakonca se znajdeta v koliziji dolžnosti zato, ker imata na eni strani dolžnost, da z novim spočetjem ne spravljata ženinega življenja v smrtno nevarnost (žena je že trikrat rodila s cesarskim rezom), na drugi strani pa sta dolžna, da s spolnimi dejanji skrbita za pravi zakonsko sožitje, ker se je le-to zaradi zdržnosti začelo hudo krhati. Menjava plodnosti in neplodnosti je pri ženi zelo nezanesljiva.

a) Najprej je treba povedati, da si je Nola svoje delo zelo olajšal. Nauku francoskih škofov, na katerega se pri rešitvi sklicujem, prav tako pa moji rešitvi sami je nekatere reči podtaknil. To se gotovo ni zgodilo namenoma, ampak zaradi pridigarske zanesenosti, ujetosti v celibatersko pojmovanje zakonskih odnosov in nezadostnega upoštevanja celotnega orkestra moralnoteoloških načel.

Po Noli naj bi bila moja rešitev takale: »Rješenje tvrdi da je bračnim drugovima dozvoljeno upotrijebiti bilo koja kontracepcijska sredstva ako to nema svrhu ‚samovoljno sprečavanje spočetja, ampak ju k temu silijo resnične težave'«. Gornji sklep je Nola napravil na podlagi sledečega mojega teksta: »Če ne razlagamo človeka(!) in moralnoteoloških načel po črki, ki ubija (prim. 2 Kor 3, 6), ampak oboje po duhu, ki je v njima, potem moramo priznati, da zakonca v našem kazusu kontracepcije dejansko nočeta, ampak prej dopuščata, da ne gre za samovoljno preprečevanje spočetja, ampak ju k temu silijo resnične težave.« Predvsem torej ni res, da bi v tem tekstu bila rešitev kazusa. Tekst razlaga hotenje zakoncev. Ne postavlja nekega načela za rešitev kazusa. Tekst nakazuje kazus.

Rešitev kazusa je bistveno drugačna, kot trdi Nola. Takale je: »Če bi torej imel spovednik podoben kazus, kot je gornji, je njegova prva dolžnost, da vpliva na spovedanca, da se bo le-ta pred Bogom in svojo vestjo iskreno odločil za tisto, kar misli, da je najbolj prav. Končna odločitev torej pripada spovedancu in ne spovedniku. Spovednik ne sme v takih primerih reči spovedancu, naj uporablja kontracepcijska sredstva, ker bi mu s tem naročal nekaj nečastnega. Pravtako pa ga s prepovedovanjem teh sredstev ne sme nagibati k temu, da bi postavljal ženino življenje v smrtno nevarnost in izpodkopaval zakonsko sožitje. Če je vest res tisto osebno središče, v katerem sam Bog govori posamezniku (prim. CS 16), potem se bo mogel spovedanec prav odločiti le sam, ko iskreno prisluhne glasu svoje dobro oblikovane vesti.«

b) Še hujše pa Nola ponaredi nauk francoskega episkopata. Takole sklepa na podlagi njegovega nauka: »Dakle, in fondo, konačni razlog bi bila seksualna napetost živaca koja bi dozvoljavala upotrebu bilo kojih kontracepcijskih sredstava, ako je već neuspješno pokušao periodičku uzdržljivost.« Francoski škofje pa učijo nekaj temeljito drugega: »Zgodi se namreč, da se nekateri zakonci znajdejo v navskrižju raznih dolžnosti. Vsakdo pozna duhovne stiske, ki mučijo iskrene zakonce takrat, ko jim naravni ciklus ne nudi dovolj zanesljive podlage za uravnavanje rojstev. Ti zakonci se na eni strani zavedajo, da morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, prav tako so v vesti prepričani, da se je treba izogniti novemu rojstvu ali ga premakniti na poznejši čas. Ne morejo pa za to uporabljati naravne menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi. Na drugi strani pa se ti zakonci za sedaj ne morejo odpovedati izrazom svoje telesne ljubezni, ker bi sicer bila ogrožena trdnost njihove zakonske skupnosti. Za rešitev tega navskrižja opozarjamo preprosto na stalni moralni nauk: kadar se nekdo nahaja pred dvema dolžnostima, ki zahtevata istočasno izpolnitev, in se pri tem ne more izogniti slabemu, naj bo njegova odločitev taka ali drugačna, je treba po tradicionalni modrosti pred Bogom premisliti, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja. Zakonci se bodo odločili po skupnem premisleku, ki naj ga izvrše z vso vestnostjo, kakršno zahteva veličina njihovega zakonskega poklica. Nobene dolžnosti v navskrižju ne smejo pozabiti ali prezirati. Svoja srca bodo imeli dovzetna za božji klic in bodo

pozorni na nove možnosti, ki bi zahtevale, da odločijo ali ravnajo drugače kot doslej« (,Note pastorale', 8. XI 1968, tč. 16).

Končni razlog po učenju francoskih škofov torej ni »seksualna napetost živaca«, ampak **»trdnost zakonske skupnosti«**. Toda ta »trdnost zakonske skupnosti« ni razlog za »upotrebo bilo kojih kontracepcijskih sredstava«, ampak je eden izmed dveh končnih razlogov za to, da **se »zakonci znajdejo v navskrižju raznih dolžnosti«**. Drugi razlog je »bitna povezava med združitvijo zakoncev in odprtostjo za posredovanje življenja posebno v zakonskem dejanju« (tč. 6; prim. ,Humanae vitae', tč. 11—12). »Trdnost zakonske skupnosti« pa je eden izmed razlogov za navskrižja dolžnosti **samo takrat**, ko zakoncem »naravni ciklus ne nudi dovolj zanesljive podlage za uravnavanje rojstev«. Francoski škofje tudi ničesar ne govorijo o tem, da bi zakonec smel uporabljati kontracepcijska sredstva, »ako je već neuspješno pokušao periodičku uzdržljivost«. Škofje imajo pred očmi fiziološko dejstvo neurejenosti ženinega cikla, ne moralno slabotnost ali celo lagodnost zakoncev. Če obstaja to fiziološko dejstvo in nastopita istočasno oba navedena razloga, se lahko zakonci znajdejo v navskrižju dolžnosti: na eni strani morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, ki ga pa zaradi odgovornega starševstva ne smejo porajati, na drugi strani pa morajo z zakonskimi dejanji skrbeti za trdnost zakonske zveze. Zaradi tega navskrižja so zakonci »v duševnih stiskah«, njihova vest je v perpleksnem stanju. Resno, »iskreno« so namreč pripravljeni izpolniti obe dolžnosti, ki sta v navskrižju, kar pa je nemogoče, ker si dolžnosti ,hic et nunc' nasprotujeta: če izpolnijo eno dolžnost, prekršijo drugo. Zakonci se vsake prekršitve bojijo, ker se zavedajo, da bi z njo povzročili zlo. V takem primeru, učijo francoski škofje, se naj zakonci ravnajo po »tradicionalni modrosti«: izpolnijo naj tisto dolžnost, ki jo po temeljitem premisleku pred Bogom ima njihova vest za večjo; preprečijo naj večje zlo, čeprav bi manjše storili, obojnemu zlu se je namreč ,hic et nunc' nemogoče izogniti. Po nauku francoskega episkopata **ni** v vsakem primeru večja dolžnost ta, da zakonci s spolnimi dejanji skrbijo za trdnost zakonske zveze, ampak je lahko večja dolžnost prav tako tudi ta, da se zakonskih dejanj vzdržijo, če zaradi odgovornega starševstva ne smejo imeti več otrok. V enem zakonu je lahko večja dolžnost prvo, v drugem pa drugo.

c) Nauka francoskih škofov Nola ni mogel prav razumeti, ker noče razumeti, kaj je kolizija dolžnosti. Poslušajmo, kako si on predstavlja načelo manjšega zla: »Načelo ,manjega zla' imamo u ovoj prispodobi. Netko se rasrdio na te, pa je uzeo nož, da te zakolje. Kroz to mu padne na pamet da ti se smiluje, pa ti umjesto glave odsiječe jednu ruku. Evo, ovo znači umjesto većega zla učiniti manje... Kad su neki branili pilulu kao manje zlo nego kondom, profesor Rossino je odgovorio: Da je dozvoljeno svjetovati manje zlo, tko se već odlučio da učini veće, razumljivo je, ali da se naučava teorija da se može učiniti manje zlo, to je pogibeljna teorija i prijeti rušenjem cijeloga bračnoga morala.«

Francoski škofje so v svojem tekstu dovolj jasno povedali, da imajo pred očmi **,casus perplexus'**. Govorijo o »duševnih stiskah« zakoncev, o premisleku pred Bogom, o vestnosti itd. Perpleksen primer nastane, ko se človek znajde pred ,hic et nunc' nasprotujočimi si in urgentnimi dolžnostmi, ki zahtevajo istočasno izpolnitev. Istočasna izpolnitev pa je nemogoča, ker ena dolžnost zahteva to, kar je v opreki z drugo dolžnostjo. Katero koli dolžnost bi človek izpolnil, vedno bi kršil nasprotno dolžnost. S tem bi pa povzročil nekaj slabega. Toda on noče storiti nobenega slabega, rad bi se obojnemu izognil, hotel bi izpolniti obe dolžnosti. Med Scilo in Karibdo zla ne najde rešnje poti. Zato njegova vest trepeta pred zlom, boji se ga, je v perpleksnem stanju. V perpleksnem primeru človeku manjka potrebna svoboda za odločanje proti obojnemu slabemu. Manjka mu t.i. ,libertas contrarietatis' in delno tudi ,libertas specificationis'. V tem primeru se človek ne odloča za slabo ,ex industria', saj noče storiti nobenega zla, ampak le dobro.

Sv. Alfonz Lig. daje za rešitev perpleksnega primera oziroma kolizije dolžnosti naslednje načelo: »Si vero (actionem) suspendere nequeat, tenetur eligere minus malum, vitando potius transgressionem iuris naturalis, quam humani aut positivi divini. Si autem non possit discernere quidnam sit minus malum, quamlibet partem eligat, non peccat, quia in hujusmodi casu deest libertas necessaria ad peccatum formale« (Theol. mor. I, Num. 15, p. 6). Isto uče domala vsi ,auctores probati', npr. Noldin (I, 314). Po **tradicionalnem** katoliškem

moralnem nauku se torej človek v perpleksnem primeru ne samo sme, ampak se celo **mora** (»tenetur«) odločiti za manjše zlo, da tako prepreči večje zlo. Psihološko in teološko gledano je ta odločitev prisiljena. Seveda pa se mora odločiti »pred Bogom«, to je **po temeljito formirani in iskreni vesti**. Mora si tudi po odločitvi prizadevati, da čimbolj prepreči obojno zlo.

Najtežji perpleksni primer, najtežja kolizija dolžnosti nastopi, ko človek stoji pred izpolnitvijo dveh ‚hic et nunc' nasprotujočih si naravnih zakonov. Tak primer ima pred očmi tudi tekst francoskih škofov, prav tako pa moj kazus. Če gledamo s strani objekta zakona, kajpada do kolizije dveh naravnih zakonov nikoli ne more priti, saj je naravne zakone vtisnil v človekovo naravo Bog, ki ne more zahtevati od človeka izpolnitve dveh nasprotujočih si dolžnosti. Če pa gledamo **s strani subjekta zakona,** pa do kolizij naravnih zakonov prihaja zaradi človekove nepolnosti, grešnosti, pomankljivega spoznanja, objektivnega zla v svetu itd. To dejstvo je večkrat omenjeno v sv. pismu, npr. v 1 Kor 13, 9 (»nepopolno spoznavamo«), Rimlj 8, 23 (»Tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa«). Človekovo razpetost med dobrim in zlim, njegovo nemoč, da bi se mogel vedno izogniti vsemu zlu, pa tudi človekovo nesvobodnost pri delanju določenega slabega, npr. v koliziji dolžnosti, je sv. Pavel klasično izrazil: »Ne delam namreč dobrega, kar hočem, ampak hudo delam, česar nočem. Če pa to delam, česar nočem, ne izvršujem tega več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni« (Rimlj 7, 19—20). Šele z drugim Kristusovim prihodom bomo rešeni vsega zla, nastalo bo »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21, 1). Ko torej Nola trdi z besedami dr J. Kuničića, da »nije zgodno govoriti o sukobu prava i dužnosti, jer oboje u korijenu izviru iz Boga, a Bog ne dolazi u sukob sa samim sobom«, zapada irrealnosti in moralnoteološkemu sofizmu. Upajmo, da ga bo o tem prepričal sv. Pavel: »Zakaj nepopolno spoznavamo in nepopolno prerokujemo. Ko pa pride, kar je popolno, bo minilo, kar je nepopolnega . . . Zdaj namreč gledamo v zrcalu, nejasno, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan« (1 Kor 13, 9—12). To velja gotovo tudi za »prava i dužnosti«, ki »oboje u korijenu izviru iz Boga«, posebno še zaradi »nepopolnega prerokovanja« moralistov o teh dolžnosti (prim. DV 16). Ne

smemo tudi pozabiti, da je načelo ‚in casu perplexo minus malum eligendum' namenjeno za reševanje problemov na izrazito subjektivnem področju.

Katoliška teologija je načelo o izbiri manjšega zla v primeru, ko bi človek sicer storil večje zlo, torej v primeru kolizije dolžnosti, vedno tudi v praksi uporabljala. Klasičen primer za to je njen nauk o samoobrambi pred krivičnim napadalcem: človek sme krivičnega napadalca tudi ubiti, če si drugače pred njim ne more rešiti življenja. V tem primeru je človek pred dvemi naravnimi dolžnostmi, ki si nasprotujeta. Eden naravni zakonov zahteva od njega, da brani lastno življenje pred krivičnim napadalcem, drugi naravni zakon pa zahteva, da ne jemlje bližnjemu življenje. Obramba življenja nedolžnega je navadno večja dolžnost. Mogla bi pa biti tudi manjša, npr. ko je nedolžni v posvečujoči milosti, krivičnik pa v smrtnem grehu, če jo seveda nedolžni tudi v vesti spozna za manjšo. Če nedolžni v pravični samoobrambi ubije krivičnega napadalca, vedno stori tudi neko zlo in včasih celo veliko. Posega v božje pravice, saj je gospodar vsakega življenja Bog, prepreči krivičnemu napadalcu spreobrnjenje itd. Toda to zlo sme storiti, saj bi sicer z opustitvijo povzročil večje zlo: ne bi branil božjih pravic nad lastnim življenjem, prikrajšal bi se za razne duhovne in materialne dobrine itd.

Po gornjih pojasnitvah se vrnimo k Nolinemu opisu »načela manjega zla«, s katerim zavrača nauk francoskih škofov, potem vidimo, da je udaril — mimo. V njegovi »prispodobi« ne gre za ‚casus perplexus', saj tisti, ki je »uzeo nož da te zakolje«, ni v koliziji dolžnosti, ni med Scilo in Karibdo dvojnega istočasno pretečega zla; vedno je samo pred enim zlom, tako takrat, ko hoče odsekati glavo, kakor takrat, ko hoče odsekati roko. Vedno je samo pred eno dolžnostjo: ne ubijaj. To dolžnost more izpolniti, ne da bi s tem moral kršiti drugo dolžnost. Njegova vest ni v perpleksnem stanju. Ta krivičnik hoče le slabo, človek pa, ki se nahaja v koliziji dolžnosti, bi se rad vsakemu slabemu izognil. Ta krivičnik je pri svojem dejanju tako svoboden, da more celo odstopiti od svoje prejšnje namere, »da te zakolje«, in se odločiti, da »ti se smiluje, pa ti umjesto glave odsječe jednu ruku.« In tako dalje.

Nola je enostavno **zamenjal ,casus perplexus' in ,casus non perplexus'**. Kar je povedal glede ,minus malum' velja za ,casus non perplexus', ne pa za ,casus perplexus', ki ga imajo pred očmi francoski škofje.

Tudi moj kazus obravnava kolizijo dolžnosti. Gre za perpleksen primer na področju urejanja rojstev. Nola tega noče razumeti. Kritizira nekaj, česar v kazusu ni.

5. Kolizija dolžnostih je na področju urejanja rojstev možna

a. Nola ponavlja in ponavlja, da so kontracepcijska sredstva »očevidno protiv naravi«, da »je kontraceptivna metoda protinaravni čin, i to negativni« (sic!) ter se zato »ne može naći slučaj, da bi bila dozvoljena«, da je »Papa kao vrhovni naučitelj, te metode izričito izrazio zabranjenim« itd.

To ponavljanje je nepotrebno. V svoji razpravi sem jasno povedal, da je direktno kontracepcijsko dejanje »nekaj nečastnega« in da po cerkvenom nauku za direktno preprečevanje spočetja »kontracepcijska sredstva niso dovoljena«. To jaz zagovarjam. Toda v mojem kazusu gre za kolizijo dolžnostih, za **perpleksen primer**, za primer, ko ne grozi samo zlo kontracepcije, smpak tudi zlo nevarnega krhanja zakona. Zakonca stojita istočasno pred dolžnostjo, da direktno ne uporabljata kontracepcijskih sredstev in pred dolžnostjo, da z zakonskimi dejanji skrbita za trdnost zakonske zveze, ki se je začela zaradi vzdržnosti nevarno krhati. Ker za urejanje rojstev ne moreta uporabljati ženinega mesečnega cikla, tudi ne moreta izpolniti obe dolžnosti, ampak vedno samo eno, drugo pa morata nujno prekršiti. Zaradi te prekršitve pa v vsakem primeru, naj storita kar koli ali naj opustita kar koli, povzročita eno zlo. Glede storitve enega izmed dvojnega zla zakonca nista svobodna. Svobodno lahko preprečita samo ali večje ali manjše zlo. Rešitev mojega kazusa se sklicuje preko 'Note pastorale' francoskih škofov in nauka sv. Alfonza Lig. na tradicionalno moralno-teološko načelo: 'in casu perplexu minus malum eligendum', to pa po dobro oblikovani in iskreni vesti.

Nola ima pred očima samo eno dolžnost: zakonca ne smeta uporabljati kontracepcijskih sredstev. Spregleduje pa dolžnost, da zakonca morata s spolnimi dejanji skrbeti za

trudnost zakonske sveze, če se je ta zaradi zdržnosti začela nevarno krhati. Nola vidi le kontracepcijsko ravnanje, ne vidi pa zla krhanja zakona. Razumljivo je potom, da se ne more strinjati z rešitvijo kazusa. Ali ima Nola prav, ko z 'argumenti' dr. J. Kuničića (Ljubav u službi života, Zagreb 1968, str. 40—41) kaže samo eno stran medalje? Naj na to odgovori sv. pismo, cerkveno učiteljstvo in splošno prepričanje ljudi.

b. Sv. pismo zahteva spolna dejanja med zakonci, če bi sicer sledilo za zakon veliko zlo, npr. prešuštvo enega od zakoncev: »Mož naj ženi stori dolžnost, enako pa tudi žena možu. Žena nima oblasti nad svojim telesom, apak mož, enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, ampak žena. Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdraj v soglasju za nekaj časa, da se posvetita molitvi; nato se povrnita zopet skupaj, da bi vaju ne skušal satan zaradi vajine nezdržnosti« (1 Kor 7, 3-5). Nedvomno je, da sv. Pavel zahteva stalne spolne odnose med zakoncema, če bi sicer prišlo za zakon hudo zlo, v imenu naravnega zakona. V imenu naravnega zakona celo prepoveduje zakonski zvezi škodovati z zdržnostjo. Da gre za naravni zakon, priča posebno Pavlovo poudarjanje, da zakonec nima oblasti nad svojim telesom, ampak sozakonec.

Zakaj Nola in Kuničić uganjata v svojem dokazovanju diskriminacijo sv. pisma? In to po 2. vatikanskem koncilu, ki zahteva, naj moralna teologija svojo znanstveno razlogo bolj črpa iz sv. pisma, kakor je to delala doslej (DV 16)!

2. Vatikanski cerkveni zbor prizava: »Cerkveni zbor dobro ve, da zakonce v prizadevanju za harmonično urejeno življenje mnogokrat ovirajo nekatere življenjske razmere današnjega časa in da se kdaj utegnejo nahajati v okoliščinah, ko vsaj začasno ni mogoče povečati števila otrok; v takem položaju se ne dasta brez težav ohraniti izvrševanje zveste ljubezni in popolna življenska skupnost. Kjer se pa prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti more blagor potomstva« (CS 51, 1). Isti zbor ne uči samo, da »pri urejanju rojstev ni dovoljeno kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo, ko razlaga božjo postavo, zametava« (CS 51, 3), ampek tudi, da je zakonska ljubezen »v odličnem pomenu človeška, ker se z voljo in čustvom obrača od osebe na osebo, zajema blagor celotne osebe« in se na poseben način izraža in izvršuje v dejanjih, ki so lastna zakonu« (CS 49, 1-2).

Pavel VI. v 'Humanae viae' ne uči samo, da »mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja« (tč. 11), pač pa tudi, da je zakonska ljubezen »predvsem polno človeška, to se pravi, da je čutna in duhovna« (tr. 9).

Po splošnem prepričanju ljudi, tudi katoličanov, sta zakonca dolžna imeti spolne odnose, če bi sicer prišlo do nevarnega krhanja zakonske zveze.

Ker torej morajo zakonci na eni strani skrbeti z zakonskimi dejanji za zakonsko ljubezen, zvestobo itd., na drugi strani pa ne smejo pri zakonskih dejanjih uporabljavati kontracepcije, je mogoče, da se znajdejo pred kolizijo teh dolžnostih takrat, **ko** za vestno urejanje rojstev ne morejo uporabljati neurejljivega ženinega cikla.

c. Možnost kolizije omenjenih dolžnostih priznavajo skoraj vsi episkopati, ki so v zvezi s 'Humanae viae' kaj izjavili: francoski episkopat govori o »stiski zakoncev« (tč. 16), brazilski o »dramatičnih situacijah« zakoncev (tč. 9), severnoameriški o »mučnih situacijah« (tč. 19), italijanski o »težavah, včasih zelo resnih, v katerih se znajdejo zakonci, ko hočejo spraviti med seboj zahteve odgovornega starševstva z zahtevami medsebojne ljubezni, ki je predvsem polno človeška, to se pravi, da je istočasno čutna in duhovna« (tč. B-II). Mnogi episkopati tudi učijo, da se zakonci v koliziji dolžnosti smejo ravnati po tradicionalnem moralnem načelu: 'in casu perplexu minus malum eligendum'. Tako uče npr. belgijski, nemški, francoski, angleški, skandinavski, švicarski episkopati.

O resničnih kolizijah dolžnosti pričajo neprestano vestni krščanski zakonci, ki bi se radi izognili zlu kontracepcijskih dejanj, če bi mogli za odgovorno porajanje novi življenj uporabljati menjavo plodnosti in neplodnosti pri ženi, prav tako pa bi hoteli s spolnimi dejanji preprečiti nevarno krhanje zakona. Ker si pa obe dolžnosti včasih nasprotujeta, se znajdejo v perpleksnem stanju. Pričevanje zakoncev potrjujejo vestni dušnih pastirji, ki imajo srce za resnične težave zakoncev.

Največja imena današnje moralne teologije priznavajo možnost perpleksnega primera na področju urejanja rojstev in učijo, da se je treba v tem primeru izogniti večjemu zlu,

čeprav bi bilo manjše povzročeno. Tako mislijo npr. G. Martelet, B. Häring, K. Rahner, Ph. Delaye, F. Böckle, G. Perico, M. Zalba.

V nasprotju z vsem tem, posebno v nasprotju z naukom sv. pisma, pa Nola, naslanjajoč se na Kuničića, tvrdi: »Nije točno apelirati na načelo da u slučaju treba birati između dva zla tako da se pribjegne onome koje je manje. U našem slučaju manje bi zlo bilo onemogućiti začeće upotrebom preventivnih sredstava. To vrijedi jedino u slučaju kad se mora jedno od rješenja izabrati, a drugoga izlaza nema. Ovdje je izlaz uzdržljivosti.

U ovom slučaju radi se prije svega o negativnoj zapovijedi. Bračni drugovi nisu dužni služiti se svojim bračnim pravima, ali ako se služe, moraju se služiti opslužujući propise objektivnog moralnog reda. To znači: nikada ne smiju onemogućavati začeća kontracepcijskim sredstvima.

Ovo je sve tako jasno da je i sami Papa u enciklici odbacio priziv na načelo da treba izabrati zlo koje izgleda manje, jer nikada nije dopušteno zlo, da bi iz njega proizišlo dobro (Rim 3, 8) (br 13). Postoji temeljno načelo moralne teologije, da svrha, pa kako bila velika i plemenita (u našem slučaju harmonija i razumno racionaliziranje porođaja i dobro i pojedine obitelji i cijelog ljudskog društva) ne može se nikada opravdati uporabom nemoralnoga sredstva. I ne radi se ovdje o biranju manjega zla, nego o postignuću dobra preko nedozvoljena i zla sredstva«.

Zadeva ni tako preprosta, kakor si jo zamišljata Nola in Kuničić, kajti: 1. Kakor smo videli, objektivni zakon — in to naravni! — zahteva tudi, da morajo zakonci s spolnimi dejanji preprečiti zlo, ki bi nastalo zaradi zdržnosti, ne zahteva samo, da zakonci ne smejo s kontracepcijo preprečevati spočetje. 2. Zdržnost torej ne more biti »izlaz« v vsakem primeru. Citirani nauk sv. pisma celo prepoveduje zdržnost, če bi bila uzrok za zlo v zakonu. Po tem nauku tudi ni res, da se zakonci v perpleksnem primeru — in samo za ta primer gre v mojem kazusu — ne bi bili »dužni služiti se svojim pravima«, pač pa je res: »Ne odtegujta se drug drugemu«! 3. Ni res, da je »u našem slučaju« manjše zlo vedno preprečevanje spočetja s kontracepcijo, pač pa je res, da je manjše zlo tisto, ki ga zakonca po dobro oblikovani in iskreni vesti 'hic et nunc' spoznata za manjšega. V kakšnem primeru je lahko manjše zlo tudi krhanje zakona. 4. Ni res, da »se ovdje radi o postignuću dobra preko nedozvoljena i

zla sredstva«, ampak gre za ravnanje v perpleksnem primeru, za ravnanje po načelu: 'in casu perplexu minus malum eligendum'. Gre za preprečitev večjega zla. Gre za dve sočasni moralni dejanji in ne za sredstvo in namen. Temeljno moralno načelo je, da je treba zlo čim bolj preprečiti, večje zlo torej prej kot manjše, ne smejo se, kot bi rekel Kristus, požirati velblodje, precejati pa komarji. Če gre za »postignuće dobra preko nedozvoljena i zla sredstva« pri tistem, ki uporablja kontracepcijska sredstva, da bi preprečil krhanje zakona, potem — seveda po Nolini logiki — gre za »postignuće dobra preko nedozvoljena i zla sredstva« tudi pri tistem, ki nevarno krha zakon zato, da ne bi uporabljal kontracepcijskih sredstev. 5. Papež ne more ukinjati tradicinalnega moralnega načela: 'in casu perplexu minus malum eligendum', ne more in ne sme učiti, da je treba v koliziji dolžnosti storiti večje zlo zato, da se prepreči manjše. Kar je povedal Pavel VI. v 14. točki 'Humanae vitae' velja za primer, ki ni perpleksen, za primer torej, ko človek s preprečitvijo enega zla ne povzroči drugega zla, za primer, ko lahko obojno zlo prepreči. To potrjujejo besede: »Verum enimvero, si malum morale tolerare, quod minus grave est, interdum licet, ut aliquod maius vitetur malum . . . , numquam tamen licet, ne ob gravissimas causas, facere mala ut eveniant bona: videlicet in id voluntatem conferre, quod ex propria natura moralem ordinem transgrediuntur.« V perpleksnem primeru zakonca gleda storitve enega zla nista svobodna: če se ne odločita za manjše zlo, se avtomatično odločita za večje zlo. 6. Če se »nikada ne smije onemogućavati začeće kontracepcijskim sredstvima«, kakor pravi Nola, zakaj potem isti Nola v nekaterih primerih, to je v samoobrambi žene in v času materinega dojenja direktno kontracepcijo dopušča? Tudi v teh primerih namreč gre za kolizijo dolžnosti in za ravnanje po načelu: 'in casu perplexu minus malum eligendum'! Če se »ne može naći slučaj, da bi bila (kontracepcija) dozvoljena, potem je Nola v svoji aplikaciji nedosleden.

d. Ker se Nola po Kuničićevem zagledu v kritiki francoskega episkopata in moje rešitve kazusa večkrat in s posebnim poudarkom sklicuje na to, da so kontracepcijska dejanja prepovedana po negativnem zakonu, skrb za trdnost zakona s spolmini dejanji pa bi naj bila kvečjemu zapovedana po pozitivnem zakonu, mu je treba glede tega obširneje odgovoriti. Po splošno priznanem načelu je treba dati v koliziji negativnega in pozitivnega zakona prednost prvemu.

Zadeva spet ni tako enostavna, kot jo vidita Nola in Kuničić. ‚Humanae vitae' ima proti direktnemu kontracepcijskemu ravnanju naslednji zakon: »Cerkve, ki kliče ljudi k spolnjevanju naravnega zakona in ga s svojim stalnim naukom razlaga, uči, da mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajnje življenja« (tč. 11). Gre torej za zapovedujočo obliko zakona. Isto obliko ima drugi odločilni tekst okrožnice glede kontracepcije: »Treba je tudi zavreči dejanje, ki bi v predvidevanju zakonskega dejanja ali v njegovem poteku ali v njegovih naravnih posledicah hotelo služiti kot cilj ali kot sredstvo za preprečitev porajanja življenja« (tč. 14). Da drugi strani pa vidimo, da sv. pismo uporablja negativni zakon, ko prepoveduje opuščanje zakonskih dejanj, posebno tedaj, ko bi zaradi tega bila o nevarnosti zakonska skupnost, zvestoba itd.: »Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdaj v soglasju za nekaj časa . . .« (1 Kor 7,5).

Poleg tega je treba spomniti na to, da je razlikovanje med negativnimi in pozitivnimi moralnimi zakoni aproksimativnega značaja. Vsak zapovedujoči zakon namreč istočasno tudi nekaj prepoveduje in vsak prepovedujoči zakon obenem nekaj zapoveduje. Vzemimo za primer največjo zapoved: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem« (Mt 22, 37). Čerpav ima ta zapoved pozitivno obliko, vendar tudi prepoveduje kar koli storiti proti ljubezni do Boga in to ‚semper et pro semper'. Vzemimo zaradi kompleksnejše pojasnitve naše misli za primer še negativni zakon: »Ne ubijaj!« Čeprav bi naj ta zakon obvezoval ‚semper et pro semper', vendar je pro tradicionalnem moralnem nauku dovoljeno bližnjega kot krivičnega napadalca ubiti, če si pred njim drugače ne moremo rešiti življenja, pa čeprav obrambo lastnega življenja zahteva pozitivni zakon. Ko torej v koliziji zakonov ugotavljamo, kateri zakon je treba izpolniti, se ne smemo ozirati samo na to, ali je zakon pozitiven ali negativen, ampak tudi na urgentnost in važnost dolžnosti, ki jo katerih od zakonov nalaga, oziroma na vrednoto, h kateri ‚hic et nunc' priganja.

e. Končno je treba še pokazati, zakaj Nola spregleduje zahtevo objektivnega moralnega zakona, da zakonci morajo imeti spolne odnose, če bi sicer sledilo zlo za zakonsko zvezo. Poslušajmo najprej njega: »Ako bi se dopustio dublji uzrok načela francuskog episkopata, da seksualna napetost između muža i žene opravdava protunaravna antikoncepciona

sredstva, onda bismo mogli poći i dalje pa to dozvoliti i zaručnicima i ,curama s dečkima', pače i svima osobama raznoga spola koje zbog raznih prilika žive zajedno jer i među njima vlada seksualna napetost, često puta jača nego između bračnih drugova.« Po Nolinem so torej zakonska spolna dejanja »in fondo« (njegov izraz) sredstvo za odpravo seksualne napetosti.

Po nauku sv. pisma so zakonska dejanja sredstvo za izkazovanje največje naravne ljubezni, za ustvaranje fizične, duševne in duhovne edinosti zakoncev, za zvestobo zakoncev, za medsebojno osrečitev zakoncev itd. Sv. pismo uči: »Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje žene in bosta oba eno telo« (1 Moz 2, 24). Kristus k temu še dostavlja: »Zatorej nista več dva, ampak eno meso. Kar je torej Bog združil, tega naj človek ne loči« (Mt 19, 6; prim. Ef 5, 31—33!). Zaradi pomena, ki ga imajo spolna dejanja za ves zakon, ima sv. pismo ta dejanja za nekaj nujnega in stalnega: »Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdaj v soglasju za nekaj časa, da se posvetita molitvi, nato se zopet povrnita skupaj« (1 Kor 7,5).

2. vatikanski koncil ima spolna dejanja za važno sredstvo izkazovanja zakonske ljubezni in trdnosti zakona, za sredstvo »blagra celotne osebe« itd.: »Božja beseda večkrat poziva . . . zakonce, naj si v zakonu izkazujejo nedeljeno ljubezen . . . Ta ljubezen, ki je v odličnem pomenu človeška, ker se z voljo in čustvom obrača od osebe na osebo, zajema blagor celotne osebe, zato more obogatiti izraze telesa in duše s posebnim dostojanstvom . . . Ta ljubezen se na poseben način izraža in izvršuje v dejanjih, ki so lastna zakonu« (CS 49, 1—2).

Po nauku ,Humanae vitae' spadajo zakonska dejanja k zakonski ljubezni, saj ta okrožnica uči, da je zakonska ljubezen »predvsem polno človeška, to je čutna in duhovna« (tč. 9). Čeprav ta dejanja ne morejo biti rodovitna, »ohranijo naravnanost, da izrazijo in utrdijo zakonsko zvezo« (tč. 11).

Kar uči sv. pismo in cerkveno učiteljstvo, potrjujo izkušenje zakoncev in psihologija.

Nola uvaja nevarno teološko promiskuiteto, ko enači namen spolnih dejanj zakoncev in nezakoncev, ki je po njem, kot smo videli, odprava »seksualne napetosti«. Res teološko gledano pa je med namenom enih in drugih spolnih dejanj velika razlika. Popolna spolna dejanja so »lastna zakonu« (CS 49, 2), nezakoncem pa niso, zakonci imajo do njih na-

ravno pravico, nezakonci pa ne, zakonci imajo dolžnost, da z njimi utrujejo zakonsko zvezo, ljubezen, zvestobo itd. ter da se z njimi osrečujejo, nezakonci pa te dolžnosti nimajo (prim. 1 Moz 2, 24; 1 Kor 7, 3—5).

Zaradi važnosti spolnih dejanj za zakon in zakonsko življenje ne more biti zdržnost zakoncev »izlaz« iz kolizije dolžnosti v vsakem primeru. Francoski episkopat v ‚Note pastorale' in jaz v svojem kazusu pojmujemo namen zakonskih dejanj tako kot sv. pismo in cerkveno učiteljstvo. Zato nam dela Nola krivico, ko trdi, da je »dublji razlog načela«, na katerega se sklicujemo, »seksualna napetost« med zakonci.

f. Po vseh pojasnitvah in dokazih, ki smo jih v svojem odgovoru dr. Noli podali, je treba skleniti, da je moja rešitev kazusa, ki razpravlja o koliziji dolžnosti na področju zakonskega urejanja rojstev, pravilna. Ta rešitev se z besedami francoskega episkopata glasi: »Kadar se nekdo nahaja pred dvema dolžnostma, ki zahtevata istočasno izpolnitev, in se pri tem ne more izogniti slabemu, naj bo njegova odločitev taka ali drugačna, je treba po tradicionalni modrosti pred Bogom premisliti, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja. Zakonci se bodo odločili po skupnem premisleku, ki naj ga izvrše z vso vestnostjo, kakršno zahteva veličina njihovega zakonskega poslanstva. — Nobene dolžnosti jim ni dovoljno pozabiti ali prezirati. Svoja srca bodo imeli dovzetna za božji klic in bodo pozorni na nove možnosti, ki bi zahtevale, da odločijo ali ravnajo drugače kot doslej« (Note pastorale, tč. 16).

6. Ali Nola ne priznava probabilizma?

Nola se v svoji kritiki mojih kazusov večkrat sklicuje na probabilizem. Po njem je npr. probabilno, da spovednik sme pustiti zakonca glede kontracepcije ‚in bona fide', če so na voljo sorazmerni razlogi, prav tako je probabilno, da žena sme uporabljati kontracepcijska sredstva kot obrambo proti možu, ki ne prakticira odgovornega starševstva. Po Noli je neko mišljenje probabilno, če ga zagovarja dovolj priznanih moralistov.

V isti kritiki pa Nola naenkrat neha biti probabilist, neha biti celo probabiliorist. To pa v primeru, ko gre za uporabljanje načela ,in casu perplexu minus malum eligendum' na področju zakonskega urejanja rojstev.

Uporabo tega načela na omenjenem področju zagovarja direktno ali indirektno cela vrsta odličnih episkopatov, celo večina episkopatov, ki so v zvezi s ,Humanae vitae' kaj izjavili: belgijski, nemški, francoski, skandinavski, angleški, severnoameriški, kanadski, brazilski, švicarski, avstrijski itd. Istega mišljenja so mnogi današnji najpomembnejši moralisti: K. Rahner, Häring, Kelly, Martelet, Braun, Delhaye, Fuchs, Böckle, Perico, Valsecchi, Zalba itd. Sv. stolica ni uradno ničesar izjavila protiv mišljenju episkopatov in teologov, ki zagovarjajo uporabo omenjenega načela na področju urejanja rojstev. Če bi to mišljenje res zagovarjalo »postignuće dobra preko nedozvoljena i zla sredstva«, kot meni Nola, potem bi Sv. stolica morala nastopiti proti njim, saj bi s svojim naukom kršili enega najvažnejših moralnih naukov Cerkve, to je nauka: ,non sunt facienda mala et eveniant bona'.

Zakaj Nola ne priznava nekemu nauku, za katerega se zavzema toliko teološko odličnih episkopatov in priznanih teologov, vsaj probabilnosti. In zakaj na drugi strani priznava proti tem episkopatom in teologom gotovost nauku, ki ga zagovarja le tu in tam kakšen episkopat in moralist? Kar se mene tiče, rad priznam probabilnost mišljenju, ki ga zagovarja Nola; zanj se je izjavil tudi jugoslovanski episkopat. Rad priznam posebno zato, ker koncilsko pojmovanje moralne teologije na splošno še ni spremenilo starih moralnoteoloških kategorij mišljenja in so **zato** — tudi to priznam — z aplikacijo načela ,in casu perplexu minus malum eligenum' na področju urejanja rojstev še nekatera težave; vsaj po mojem mišljenju.

7. Še dva Nolina očitka

a. Nola ne odobrava sledečega mojega navodila: »Če spovednik meni, da pri spovedancu gre le za mali greh kontracepcije, ni dolžnosti spraševanja.« To neodobravanje utemeljuje s tem, da »je svaka kontracipcija grijeh protiv naravi i intrinsece malum pa dosljedno veliki grijeh koji podliježe ispitivanju.« Moje navodilo pa je utemeljeno takole: »Zaradi

nezadostnega spoznanja, nepopolne privolitve i težkih pogojev življenja zakoncev pa je greh kontracepcije pogosto samo mali greh.«

Ali Nola ne priznava stalnega nauka moralke, da lahko neki po naravi veliki greh postane mali zaradi nezadostnega spoznaja ali nezadostne privolitve? Ali ne priznava stalnega nauka, da po malih grehi spovednik nima dolžnosti spraševati? Mnogi moralisti celo trdijo, da tudi po velikih grehi spovednik ni dolžan spraševati ,ex iustitia', ampak le ,ex caritate'. In kako more Nola trditi, da je »svaka kontracepcija . . . veliki grijeh? V imenu katere teologije? Kaj takega bo lahko trdil samo takrat, ko bo dokazal, da so pri vsakem kontracepcijskem dejanju imeli spovedanci popolno spoznanje in privoljenje.

b. Seveda, Nola se ne more strinjati z mojim mišljenjem, da bi smeli zakonci, ki so se v perpleksnem primeru po iskreni vesti odločili za kontracepcijo kot manjše zlo, sprejeti brez predhodne spovedi sv. obhajilo. Moja trditev temelji na tradicionalnih moralnih načelih: 1. ,in casu perplexu minus malum eligendum', 2. ,in hujusmodi casu deest libertas necessaria ad peccatum formule' (prim. sv. Alfonz Lig., Theol. mor. I, Num. 15, p. 6). Kdor nima formalnega greha, ampak samo materialen, sme brez predhodne spovedi k obhajilu. To je nauk Cerkve. Svojo trditev sem tudi podprl z naukom vrste episkopatov in z navodilom P. Martelet-a, poglavitnega oblikovca okrožnice, Humanae vitae'.

V tej zvezi moram odločno zavrniti Nolino podtikanje: »Po ovom razlaganju pisca samo kontracepcija iz obijesti i samovolje bila bi grijeh, a iz potrebe ne bi bila grijeh.« Na podlagi mojega izvajanja nihče ne bi smel priti do takega sklepa. Na podlagi mojega izvajanja je mogoče priti samo do naslednjega sklepa: direktno kontracipcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru, ker bi sicer storil večje zlo, vedno pa je materialni greh, vedno neko zlo.

8. Okrožnico ,Humanae vitae' je treba aplicirati pastoralno

Z okrožnico ,Humanae vitae' je Pavel VI. postavil norme predvsem za eno področje zakonskega življenja, za urejanje rojstev, ne pa za vsa ostala področja tega življenja. Sam priznava, da je zakonsko življenje »neizmerno področje, na katero se bo moralo cerkveno učiteljstvo morda vrniti z ob-

širnejšim, bolj organskim in sintetičnim naukom«, kot ga vsebuje ‚Humanae vitae' (L'Osservatore Romano, 1. avg. 1968, str. 1). Področje urejanja rojstev pa je z ostalimi področji zakonskega življenja, npr. s skazovanjem ljubezni med zakonci, v najtesnejši povezavi. Pri aplikaciji okrožnice torej ni dovoljno spregledovati ostalih področij zakonskega življenja, saj bi sicer delali zakoncem krivico. S tem bi jih samo odvračali od izpolnjevanja moralnih norm okrožnice.

Nobena papeška okrožnica noče odpraviti tistih moralnih načel Cerkve, ki imajo tradicionalni karakter in so v Cerkvi splošno sprejeta. Ta načela so sad naravnega in nadnaravnega spoznanja Cerkve ter sad njenih skušenj z življenjem, zato so primerna, da uravnavajo moralno življenje kristjanov. Vsako okrožnico je treba torej aplicirati po teh načelih. Taka načela so tudi: načelo o materialnem sodelovanju pri slabem in načelo o izbiri manjšega zla v perpleksnem primeru. Posebno pa pri aplikaciji neko okrožnice ni dovoljeno spregledovati direktnega nauka sv. pisma.

Pri aplikaciji nekega rednega nauka cerkvenega učiteljstva je treba dobro imeti pred očmi človeka, ki naj ta nauk spolnjuje. Pastoralno načelo uči, da je treba pri aplikaciji kake težke moralne norme, posebno če večina njenega bremena še ne bi mogla dobro doumeti ali ga še ne mogla »nositi« (prim. Jan 16, 12), izmed dovoljenih aplikacij vzeti milejšo in se izogniti vsakemu rigorizmu. Kdor ne dela po tem načelu, tistega ljudje enostavno ne poslušajo. Prav rigoristična aplikacija ‚Humanae vitae' je prepričljiv dokaz za to. Kakšen smisel ima potem neka papeška okrožnica? Ali ji ni aplikator potem več škodil kot koristil?

Kdor aplicira nauk neke okrožnice v **širokem okviru dejanskega življenja,** kdor jo aplicira **po vseh ustreznih moralnoteoloških načelih** in **v luči sv. pisma,** kdor jo aplicira **z razumevanjem za človeka,** skratka, kdor jo aplicira **pastoralno,** samo tisti resnično dela »na uzveličanje snage i životnosti papine enciklike.« Po njem namreč prihaja enciklika **iz črke v življenje.**

Upam, da sem v odgovoru o. Noli rešitve svojih kazusov ponovno, solidno in širje utemeljil. Iz te utemeljitve se vidi, da sam ravnal pri rešitvah po tradicionalnih moralnih in pastoralnih načelih. Zato zavračam Nolin poglavitni očitek, da sem svoje »pero uporebio ... na umanjenje ... snage i životnosti papine enciklike ‚Humanae vitae'«.

Prof. Nola je pokazal v svojih knjigah, ki rešujejo moralne kazuse veliko moralnoteološko znanje, precejšnje razumevanje za človeka in sposobnost za pastoralno aplikacijo. S svojim odgovorom na njegovo kritiko mojih kazusov mu tega nikakor nočem odrekati. Kar pa se tiče aplikacije okrožnice ‚Humanae vitae', mi je resnično žal, da se z njim v nekaterih rečeh ne morem strinjati.

Štefan Steiner

Joseph Ratzinger

DANAŠNJA SITUACIJA U CRKVI

Prigodom 60 godišnjeg svećeničkog jubileja kard. Josepha Fringsa bila je u Kölnu, 9. kolovoza 1970. velika svečanost. 14. rujna iste godine sabralo se preko 800 svećenika iz Kölnske biskupije da jubilarcu izraze svoju privrženost. Tada je nekadašnji kardinalov koncilski teolog J. Ratzinger održao slijedeće predavanje.

Danas je moderno analizirati situacije. To može postati modnom igrarijom, održavanjem samoga sebe, bijegom od vlastitog zadatka. Tko neprekidno ispituje vlastitu sliku, taj gleda na sebe mjesto na zadatak kome se treba posvetiti, ne gleda oko sebe, kakav on pri tom izgleda.

»Tko gleda na samoga sebe, na svijetli«, kaže jedna kineska poslovica. Isto tako: I Crkva koja pretežno gleda na samu sebe, ostaje bez sjaja; njezin bi sjaj mogao doći samo odatle da zaboravi na samu sebe i da radi ono što joj je stavljeno u zadatak. Utoliko je delikatna tema, koju sam izabrao. No kako je potrebno za pojedinca čovjeka, da se katkada zaustavi te ispita vlastiti put, i da to ne bude na uštrb prednosti dobru, i bez pozadinskog pitanja kakvu ja od toga crpim korist i što pri tom biva od mene, može u doličnim granicama i pogled na zajednički put Crkve imati neku svoju korist.

Dan u koji slavimo 60-godišnji jubilej kard. Josepha Fringsa može opravdano biti takav čas da se zaustavimo. Jer jubilarac je u ovo vrijeme kročio ne samo svojim osobnim putem pred Bogom, s Bogom i s ljudima, nego je on sam oblikovao taj put, kao pastir s jednom sve širom, sve univerzalnijom odgovornošću. Bilo bi prikladno sada govoriti o tom djelovanju i nakanama, koje su tada bile vodilje pa ih sada usporediti s onim što jest i tako dobiti kriterije.

Moja je nakana skromnija. Ona se ograničava na to, da u grubim crtama odmjeri kako stvari stoje danas i označi smjernice za unaprijed, a one se zacijelo žele kretati u pravcu kojim je bio i jest određen sav jubilarčav rad. Na početku dopustite mi da ocrtam situaciju, koja potječe iz 375. godine poslije Krista. Pisac je Bazilije Veliki, Cezarejski biskup u Kapadociji i jedan od prvorazrednih teologa svoga doba. U svojoj knjizi **O Duhu Svetom** on svome prijatelju Amfilokiju iz Ikonija stanje Crkve opisuje ovako:

»Čime da usporedim sadašnji položaj Crkve? On je zaista sličan pomorskoj bici... U toj slici zamisli kako se na obje strane na strahovit način priprema pomorska vojska, a zatim kako se mržnja penje do neizlječivosti i kako se bore oni koji se sukobiše. Predoči sebi, ako hoćeš, kako strašna oluja baca brodovlje tamo amo i kako se gusta tmina spustila iz oblaka i toliko zamračila da se ne vidi ni prsta pred očima, te ne može razlikovati tko je prijatelj a tko neprijatelj, budući da se zbog pometnje više ne vidi vojničkih zastava. Uz to pomisli, da je more ispunjeno nekim nejasnim i neraspoznajnim zvukovima, što od huke vjetrova što od sudaranja brodova, što od šume silnih valova i vike boraca, krikova zbog nevolje koja se survala tako da nije moguće čuti zapovjednikova i kormilareva glasa. Naprotiv, zavladao je strahovit nered i pometnja, a nevjerojatna veličina nevolja i očaj što ih zahvatiše, pruža im svaku dozvolu za grijeh. K tome nadodaj neku neizlječivu bolest častohleplja, požudu kako će se tko dokopati slave (doksomanias), tako da brodska momčad čini sve moguće u borbi oko visokih položaja (tes eridos proteion)...

Zar nije ovaj nemir okrutniji od morskog valovlja? U njemu se stavlja u pitanje svaka granica, povučena od Otaca, uzdrman je svaki kamen temeljac, svaka sigurnost nauka. Osim toga sve se preokreće i drma, a oslanja se na truloj osnovi, dok jedni na druge izmjenično pravimo juriš, dok jedni pod drugima kopamo jamu... Crkvu je zahvatila zaista neka vrlo žalosna i tmurna tmina, budući da su istjerana iz kuća svjetlila svijeta, što ih je Bog postavio da obasjavaju duše naroda. Nadalje, između njih se uvriježila neumjerena borba za pobjedom, dok već prijeti strah i grozi se svemu, dok otupljuje osjećaj prema onom što je grešno... Oštri povici onih, koji se jedni s drugima sudaraju, ispremiješana vika, nejasna buka zbog nemira, koji nikako da se stiša te per excessus et defectus isprevrće pravilno vjersko osjećanje...

Isto tako, naličje zablude nešto je pouzdanije od bilo koje zavjere udruženih ustanika. Svatko je teolog, pa i onaj kome je duša okaljana s bezbroj mana. Stoga novatori (neoteropoioi) imaju veliko mnoštvo suustanika. Tako oni koji sami sebe izabraše i koji teže za vlašću dobivaju predstojništva (tas prostasias) u Crkvama, odbijajući upravljanje Duha Svetoga. Na taj način poslije nego su stvaranjem nereda pobrkani evanđeoski propisi, uslijedila je neiskazana navala na prva mjesta time što se svaki od onih koji boluju od častohleplja nasilno ugurava u prva mjesta (te prostasia). Iz ove ljubavi prema vrhovnoj upravi (filarhias) narode je spopalo teško bezvlađe (anarhia). Stoga su skroz suvišne i isprazne pouke predstojnika, budući da nitko ne smatra da više treba slu-

šati drugoga nego da treba zapovijedati drugima, misleći gordo u neznanju... Posvuda je ljubav ohladnjela i jednodušnost među braćom iščezla. Riječ sloga postade nepoznaticom...« (Migne, Patrologia graeca, sv. 32, st. 210-215).

Ovaj tekst iz 4. stoljeća zvuči zapanjujuće moderno. Kao da riše situaciju u koju je neopazice zapala Crkva poslije II Vatikanskog sabora. Utisak ukočenosti i uniformiteta što ga je Katolička Crkva mnogovrsno pobuđivala prije Sabora, u osnovi je iščezao. I oni koji su se o to spoticali i koji su tražili više pluralizma i pokretljivosti, danas se uvelike plaše zbog načina na koji se njihove želje ispuniše. Da li je ovo početak svršetka, neuspjeh Crkve koji se ocrtava napogled modernog duha, ili stojimo pred prolaznom krizom, iz koje će nastati jedna nova forma djelatnosti i živosti.

Prije negoli počnemo davati odgovore, pokušajmo promotriti vrstu krize, njezin sadržaj i njezine razloge. To je doduše teško; uzorci su naime izvanredno kompleksni, a sadržaji nepregledni, već prema krajevima vrlo različiti i nadasve stavljeni u trajni pokret. Tako imamo u vidu samo to da obradimo neke temeljne linije koje nužno ostaju nepotpuno i u pojedinostima netočne, no ipak mogu nam možda pružiti predodžbu o zadatku što se pojavio pred nama.

I. Glavni aspekti krize

Najprije ne može se opovrgnuti, da kriza Crkve u stanovitom pogledu stoju u vezi s događajem Sabora, iako ga s jedne strane danas još jedva često uzimlju ozbiljno, a s druge strane na njemu se pokazalo jasnim ono, što je na drugi način bilo pripremljeno. Na Saboru je uvijek bila vidljiva dilema između profane forme i današnjeg zadatka; pokazala se sasvim otvoreno napetost u teologiji i u Crkvi, koja je morala ovu dilemu rješavati. Prije svega bila je sada očito doživljena povjesnost Crkve i njezinih vjerskih izraza. Religiozni osjećaj koji je bio našao jedno od najčvršćih uporišta u čvrstoći i nepromjenljivosti crkvenih formi, morao je sada doživjeti promjenu onoga što se smatralo nepromjenjivim. Borba biskupa oko centralnih izraza vjere probudila je ranije nepoznati osjećaj nesigurnosti. Da i nauka Crkve ima povijest, da se Božja riječ zaodjenula u ljudsku riječ, znalo se na neodređen i općenit način doduše i prije, no sada doživjeti proces promjene značilo je ipak nešto novo.

Uvjeravanje da tu ono zaista nepromjenljivo ostaje netaknuto, moglo je malo pomoći, jer je niklo pitanje: Gdje se nalazi to zaista nepromjenljivo? Tko za to postavlja kriterije? Nisu li

biskupi sami na koncu dospjeli do točke, koju su na početku još smatrali nemogućom? Nije li im tek tokom vremena nekako postalo jasnim, što se sve dade promijeniti i što kao da zahtijeva promjenu, kad je već jednom stavljena u pokret čitava struktura? I nije li otvoreni pokret nepregledan? Najprije se činilo da odgovor pomaže još dalje: Dogma je nepromjenljiva, postoji čvrsti kriterij, čvrsti kostur. Ali tko to danas spomene, ubrzo osjeti da su stvari krenule daleko, taj nailazi na jedno novo pitanje. U posljednje vrijeme borba oko holandske nauke o Euharistiji i ovdje je iznijela na vidjelo poteškoću: Sada se pita što je to u dogmi zaista dogma. Želimo li se zaista čvrsto držati **stvari** transsubstancijacije, tako se sada argumentira, moramo se okaniti **riječi,** moramo ono što se tu zapravo misli iznova promisliti i izraziti na jedan sasvim novi način. Drugim riječima: Postaje jasnim, da i sama dogma ima svoju povijest.

Ne može se više stajati uz temeljnu shemu, da Sv. Pismo, koje je od nas historijski udljeno i koje je svojim slikovitim načinom prikazivanja nejasno, treba tumačiti putem pojmovno jasne dogme da se stvori jednoznačnost. Sada se naime pokazuje, da ne postoji neka nepromjenljiva philosophia perennis čiji bi pojmovni jezik bio trajna jedinstvena prisutnost misaonog duha, nego da su i apstraktni izrazi filozofije vezani na povijesne stadije i da tokom povijesti gube svoju jasnoću.

Ono što zovemo hermeneutičkim pitanjem, tj. spoznaja da prošle tekstove treba učiniti vidljivima tek napetim trudom mišljenja u njihovu posadašnjenju, proteže se od Sv. Pisma na dogmu i ujedno na terenu dobiva misao da dosljedno treba dalje interpretirati »prema naprijed« i dogmu, dakako ne odbaciti je nego objasniti u njezinoj otvorenosti, tako da ono njezino vlastito bude ponovno pronađeno nasuprot onog gdje je ona bila vezana uz povijesnu situaciju. Na taj način granica između nijekanja dogme i interpretacije postaje pokretljiva, i to je prava muka sadašnjega časa...

Iz takvih izraza u svijesti običnih ljudi brzo sine misao, da uopće ne postoje kriteriji koje bismo mogli jasno dokučiti, jer su svi povijesni izrazi morali proći kroz filter hermeneutike, dočim jasni kriteriji za to gdje treba staviti filter a gdje ne, ne bi postojali. Sukob historizma i hermeneutike doveo je da neke vrste agnosticizma, koji više ne nalazi sadržajnih normi, i koji dosljedno može pripustiti ono što potvrđuje praksa. Ova se situacija pokazuje konkretno uvijek onda, kad nastane borba o tom da li se može zastupati neka nova teza. Tada svatko uvjerava da bi

jasno došlo do sporazuma, kad bi se radilo o vjeri same Crkve. No uvijeti su za to, da se taj slučaj prizna, postavljeni tako, da o tom slučaju ne može biti govora.

Time smo prispjeli do jednog daljnjeg faktora: Ma kako bio od bitne važnosti ekumenski pokret, da se Crkva povrati svojim počecima i tamo se pročisti, i od ma kako temeljnog značenja bila borba oko jedinstva, odreka samoupravnosti za Crkvu, ne da se ipak zanijekati da se odatle također rađaju problemi. Pravi smisao Crkve, koji je nešto više nego izmijenjena organizacija, biva zamračen i sve se više nameće pitanje: Zašto na koncu ne priznati ravnopravnost svih konfesija? Sve neizbježivijom postaje tendencija da katkada ono svoje vlastito treba dubinski interpretirati kao konfekcionalne tradicije i na taj način ono svoje vlastito kršćanstvo ne usidravati u Crkvi nego izvan nje.

S tim je u vezi sklonost k **biblicizmu**, tj. k izoliranju Biblije, koju žele gledati odvojenu od svih crkvenih tradicija, sasvim samu. Jedna tako od povijesti odvojena Biblija raspada se potpuno na višeznačna tumačenja, na ono što tko želi, i dospijeva se u pustolovna moderniziranja, koja bi trebalo opravdati pod plaštem hermeneutike.

Kad se već jednom počelo na veliko raditi oko pomirenja, brzo se proširio radius. Slijedeće pitanje nameće se po sebi: Nije li borba s drugim religijama u osnovi isto tako samopravednost kao što je borba između raznih konfesija bila konfesionalna samopravednost? Tako se uskoro nije više radilo o tome što je kršćansko nego o onom što je uopće religiozno, što se u čovječanstvu oglašava u kojekakvim šiframa, kod kojih se više ne radi o sadržajima koji se mijenjaju, nego o nutarnjoj kvaliteti religioznog, koja se može izraziti u kojekakvim sadržajima ali također bez Božje riječi. Time se s jedne strane kateheza raspada na puku informaciju, a s druge ne u čvrsto uglavljeno vodstvo s obzirom na sadržaj, i vjera šutke gubi na terenu.

Na koncu k ovoj cjelini pridolaze duhovni potresi posljednjih godina koji ujedno postaju potresom onog što je kršćansko: glad među narodima i ratne nedaće što ih biju udaraju nam sasvim blizu u oči i postaju pitanjem koje je upravljeno kršćanima: Što smo **mi** zapravo učinili? Što je zapravo učinilo kršćanstvo koje je hladnokrvno prihvatilo takav svijet, jest, koje je imalo strahoviti udio u njegovu postajanju? Da li je kršćanska religija zaista odgovor na ovaj krik bijede izmučenoga svijeta? Nije li ipak poruka marksizma jedini realistički i jedini pošteni program koji tu obećaje promjenu?

Marksistička poruka otkupljenja svom snagom prodire u kršćansku svijest; u vrijeme kad su toj svijesti izrazi o sadržaju kršćanstva postali neshvatljivi i kad je, kao mjerilo na kraju krajeva ostala praktična potvrda, kao jedini izlaz ponudio se uopće bijeg u akciju, uslijedila je skoro nužno promjena ortodoksije u ortopraksiju. Od Isusove poruke kao nešto jedino konkretno ostade socijalni impuls. Bog postaje šifrom sučovječnosti, i Isus simbolom socijalno-revolucionarnog naloga, koji će pomoći da se izmijene postojeće strukture i da se borbenim putem porodi bolji svijet.

II. Odlučujuće sile

Sve ovo vodi do rascjepa u Crkvi. Kad se izgubi zajednička forma, niče stranka za strankom. Mi ih danas doživljavamo u svim pravcima. Sve su brojniji manifesti, potpisi i protupotpisi, brzojavi i protubrzojavi, programi i antiprogrami. Jedni taj proces veličaju kao izraz nove otvorenosti koja je stavila konac staroj zatvorenosti i zaključanosti, dok ga drugi optužuju kao znak raspadanja.

Čini mi se da ni jedno ni drugo ne odgovara sasvim. Otvorenost može zaista biti opreka zatvorenosti, no ona ne smije značiti opreku jedinstvu, u kojemu pluralizam ima mjesto, također napetost koja iz njega raste, ali ne stvaranje stranaka koje same sebe poistovjetuju sa cjelinom zahtijevajući da cjelina mora ići njihovim pravcem.

Što se pluralizam izrodio u stvaranje stranaka, ostaje žalostan događaj. Što se izgubilo s vida jedinstvo Crkve koje je sve više hvatalo maha u prostornom i vremenskom smislu, te uvid ovoga trenutka, mišljenje vlastite skupine znači više nego temeljna duhovna iskustva Crkve tokom stoljeća, ne predstavlja znak otvorenosti, već naprotiv proces samozatvaranja pojedinih stranaka nasuprot onog u njoj vlastitog. Formula »mi smo Crkva«, skovana u doba pokreta mladeži, dobiva izrazito stranački smisao: Radius toga **mi** obuhvaća često tek još dotičnu malu skupinu istomišljenika, koji se grčevito drže toga **mi** tražeći neku vrstu nepogrešivosti, koja ne trpi normiranja od strane cjeline.

Uistinu, morala bi ipak upravo ova rečenica isključiti svaku samopravednost stranaka. Ta ona je istinita samo onda, ako je pod „mi" obuhvaćena čitava zajednica svih onih koji vjeruju, ne samo današnjih nego i onih koji su vjerovali tokom stoljeća, te ako je u taj »mi« uvučen i Kristov ja, koji naš tek skupa povezuje u mi. Tada ova rečenica znači odreku od svake crkvene svojeglavosti. Ona naime tada znači ovo: Želim li biti sa Crkvom, želi li to moja skupina, to može biti samo onda, ako prekoračimo granice svojih mišljenja te se priključimo ovom velikom Subjektu, u njega vjerujemo, u njemu pustimo da padnu naše granice, da bismo od njega na nov način postali »Ja«. . .

Ono što zovu otvorenost i pluralizam, uistinu je više puta samo zbroj egoizama, što stoje zatvoreni jedan pored drugog a ne cjelina, pa stoga i nije pravi pluralizam. Ipak borba mišljenja što se rasplamtjela u Crkvi, povici i protupovici, ne pružaju samo ne-

gativne aspekte. Usprkos svega nije to samo, a pogotovo ne u prvom redu, znak raspadanja nego i znak života. Ta sada se pokazuje da Crkva nije bila, kako se više puta reklo, slijepo stado ovaca, kojim po miloj volji dirigira nekoliko vođa. Borba što se rasplamtjela oko onog kršćanskog, pokazuje, da je još vrijedno raspravljati i tim se zanositi, pa i tamo, gdje hijerarhija ne zapovijeda niti daje neke smjernice.

Ranije smo nerado slušali, da su se u 4. stoljeću prepirali o homousios u mljekarnici i na trgu. To je bilo doba, koje je Bazilije ocrtao tako strašnim bojama. U osnovi međutim još se i danas ponovno o vjeri raspravlja na trgu, i mi doživljavamo ono značajno, što se u tome krije, kad teologija dospije na tu razinu, ali mi stoga ne trebamo sakrivati ono pozitivno u tome zbivanju.

Pogledamo li izbliza, dobit ćemo značajnu spoznaju, na koju smo uostalom na sasvim sličan način naišli i u prošlosti. S jedne strane pokazuje se kako su i kršćani djeca svoga vremena i kako imaju vlastitu sposobnost da opreku onoga kršćanskog nasuprot svijeta dovedu u potpuni sklad s duhom vremena i to kršćansko učine glavnim svjedokom vodećih tendencija. Pokazuje se također, da postoji nezabludivost vjere, koja se ne da zaslijepiti, već upravo u zbrci vremena otkriva ono svoje vlastito, oštrinu soli.

Zapanjuje kako je ova zorna sigurnost kod priprostih vjernika često više izražajna negoli tamo gdje se refleksija preveć naglašava. I obratno, intelekt ne pruža uvijek moć gledanja nego često puta upravo stvara mogućnost intelektualne igre, koja s velikom vještinom pravi čarobne sinteze tamo gdje se radi o čistoj kontradikciji. To ne znači odreku od intelekta i refleksije nego ukazivanje na njihove granice, na njihovu pogibeljnu podmitljivost, pomoću koje oni mogu nastupiti u službu progresa, koji njihovoj vještini omogućuje mnogovrsnu potvrdu i čini da ona tim više zablista što se više kreće u praznom.

Učili smo u dogmatici, da uz nepogrešivost, koja je obećana crkvenoj učiteljskoj službi za odlučujuće upute, postoji nepogrešivost, ili bolje nezabludivost, zajednice vjernika, koja tako reći predstavlja drugu polovicu sigurnosti, što je obećana Crkvi. No to je ostalo odveć teoretski, u osnovi držalo se čvršće nepogrešivosti ex cathedra. Danas upravo učimo shvaćati ovaj izraz — teologiju laikata sasvim drukčije negoli je ona što je preporučuju reformatori strukture, koji u osnovi žele od laika učiniti službenike. Ono što Crkvu danas spasava, nisu to — ljudski govoreći — raznovrsno krzmajući i nesigurni hijerarsiji, koji ili bježe u tradicionalizam ili se, nesigurni i zabrinuti, osvrću za teolozima i plaše se da ne budu otpisani kao konzervativci, ako se usude držati Credo jasnim izražajem vjere. Ono što Crkvu u tim trenucima neizvjesnosti podržava jest nezabludivost vjere zajednica, u kojima se jedinstvo prošlosti, sadašnjosti i budućnosti uzorno proživljava i za koje se uzorno trpi, bez obzira na tradicionalizam i progresivizam: u realnosti života danas, života koji je nošen od Creda danas.

Mislim, da se ovdje ponovno otvara jedno novo, ili bolje: jedno staro, temeljito shvaćanje Crkve. Tko naime danas pokuša da se u svakidašnjem životu pokaže kao kršćanin (a oko toga, hvala Bogu, nastoji ne mali broj), taj ne može biti integralist, zacijelo ni

progresist u smislu nekog vječno novog eksperimentiranja s duhom vremena, koji uopće ne želi doći do cilja: »Oblaci bez kiše, koje raznose vjetrovi«, kako čitamo u Judinoj poslanici (r. 12). Tko pokušava tako živjeti, taj zna da Crkva nije istovjetna sa skupom prelata i da o službenicima Novoga Zavjeta vrijedi Isusova riječ: Ono što vam reknu, činite, ali nemojte se vladati po njihovim djelima« (Mt 23, 3).

Vjera zajednicâ zna vrlo dobro, i tamo gdje ona to ne umije formulirati, da Crkva nije istovjetna sa svojom strukturom ali da joj je ipak potrebna ova struktura — cathedra Mosis, kako veli Isus. Vjernik zna, zašto je u Crkvi; ta ona nam jedina daje Riječ života: Gospodina Isusa Krista. Čim s Petrom pogledamo na protueksperiment te upitamo: »Kamo treba da idemo?«, postaje to odveć jasno, postaje isuviše jasno, baš onda, ako pratimo stope onih koji su često udaljujući se u dobroj namjeri tražili neki drugi »kamo« i dospjeli u prazno.

III. Dijagnoza

1. Pogibli i nade

S ovim razmišljanjem preko opisa situacije dospjeli smo sasvim naravno k dijagnozi. Ranije smo se susreli s oprekom onih koji veličaju novu otvorenost pa onda s onima koji oplakuju rasap. Što treba reći? Da li je to situacija koja (priznavši neke poteškoće sazrijevanja) gledajući na cjelinu obećaje jednu bolju Crkvu, Crkvu slobode, otvorenosti, istinitosti ili stojimo u jednoj krizi koja zahtijeva najveću budnost?

Mislim, da odgovor treba diferencirati. Postoji lažni pesimizam koji je protivan vjeri... Postoji i lažni optimizam koji je u osnovi neistinit: Tamo gdje se tvrdi, da postoje samo korisni i oslobađajući eksperimenti, da je sve puno dobre volje i da tu ne treba biti škrt, ne prilaziti nekom pokušaju s Denzigerom u ruci, stvarnost se falsificira: Postoje eksperimenti koji nastoje prefunkcionirati samu vjeru sve tamo do središta ispovijedanja vjere u trojedinoga Boga.

Tu se nalazimo pred ozbiljnim kršćanskim slučajem, koji se više ne smije igrati stavljanjem etiketa, kao što su »heleniziranje«, »metafizičko neshvaćanje kršćanskog«, i slično. Ta tu se zacijelo ne radi o tom, da li relavitnosti historijskog ima posljednja riječ ili da li u svakoj izmjeni povijesti postoji ono danas vjere, koje je prihvaćanje u svako doba jednako, iako se njezini uvjeti mijenjaju. Odreka od vjere ne znači neku nadu za vjeru. Stoga je znak neodgovornosti vjeru prikrivati ili je pretvarati u kukavni eksperiment.

Jednako kao što treba zabaciti lažni optimizam, isto tako valja zabaciti i lažni pesimizam. Ne postoji pogibao da se Crkva sada raspane: Ona je nadživjela više nago jednu krizu s ne manjom žestinom. Podsjećam samo na 9/10. stoljeće, u kojima kršćanstvo kao da je u prepirkama rimskoga plemstva i u borbama za vlast malih naroda skoro utonulo u rat, u barbarstvo, niti je bilo izgleda kako da se još jednom razbukti plamen što je još tinjao.

I ne gledajući na obećanje vjere, preveć je veliki povijesni impuls koji živi u Crkvi a duhovna i duševna baština dosta bogata da bi mogla potonuti: I danas od nje živi više ljudi, u tišini, negoli mi mislimo, i sutra će drugi upravo otkriti tu gdje se ona bez poštovanja ili cinički gazi, i ponovno dignuti oskvrnjenu dragocjenost kao što su poslije juriša Prosvetiteljskog doba ponovno našli i ponovno uzljubili bogatstvo vjere.

Tko stavlja prigovor, da je doba vjere jednom zauvijek prošlo, i da sada ima šansu jedino odlučni profanitet, taj naprosto zaboravlja nezatomive zahtjeve bića kakvo je čovjek, koji posvuda tamo gdje ateizam ne stoji u odsjevu vjere nego se sasvim osvijestio, izbijaju s jednom novom oštrinom. Tu se naime vidi, da s mrtvim Bogom nužno iščezavaju i pravda, ljubav, koje još neko vrijeme ostanu, dok prekid nije sasvim izvršen, ali tada naprosto gube tlo. Tamo gdje više ne postoje od Boga postavljene naravi stvari i ljudi već samo razvoji i funkcije, koje se odvijaju, gdje se duh još smatra produktom materijalnog razvoja, koji može biti zanijekan ili nečim drugim izmijenjen, tu više nema principa prema kojem bismo mogli razlikovati istinu od laži, dobro od zla. Tu još postoje samo funkcije razvoja i čovjekova pragmatička odluka, za koju on sam postavlja mjerila, već prema svojoj vlastitoj uviđavnosti. Život postaje apsurdom a to ostaje u osnovi i onda, kad mu se putem stranke pokušava dati neki smisao, koji već sutra može biti proglašen nesmislom.

Možda mi moramo proživljaviti razaranja ateizma, da bismo uopće tek iznova mogli otkriti, kako je neiskorjenjiv i kako se u čovjeku nezatomljivo diže krik za Bogom. Tako mi napokon ponovo zapažamo, kako čovjek ne živi samo o kruhu i da on još nije otkupljen, ako ima dohotke koji mu dopuštaju da posjeduje sve što želi, i slobodu koja mu dozvoljava da čini sve što bi htio. On će upravo tada osjetiti, da slobodno vrijeme čovjeka ne čini slobodnim i da s posjedovanjem upravo počinje problem života. Da njemu nije potrebno nešto što mu kapitalizam isto tako malo jamči kao i marksizam koji tek prelazno nudi jedan veći cilj i jedan veći sadržaj, ali na koncu nema drugog obećanja osim jednakog blagostanja, osim kruha za sve i tako čovjeka na kraju krajeva ostavi na cjedilu upravo tamo, gdje bi upravo trebalo da započne ono čovječje.

Ne, vjera nije suvišna. Ona ostaje nužnom kao i svakidašnji kruh, pa stoga za kršćane vrijedi isto tako imperativ umnoženja kruha »Dajte im vi blagovati« kao i riječ, s kojom je Gospodin otklonio sotonsku napast da kršćanstvo ograniči na umnažanje kruha i na socijalnu pomoć: Čovjek ne živi samo o kruhu nego o svakoj riječi koja izlazi iz usta Božjih. Čovječanstvu su potrebni kršćani, potrebna mu je Crkva, danas ne manje nego bilo kada ranije: Ono što ona ima dati ne da se nadomjestiti ničim drugim niti učiniti suvišnim. Kršćanskom svijetu je potrebna spremna ekumenska volja, no njemu ne trebaju uopće neke sanjarske mješavine koje nemaju životne snage. Potresi što ih je izazvala kriza Katoličke Crkve za cijeli kršćanski svijet, pokazuje, kako je za kršćanski svijet kao cjelinu važno i potrebno da Katolička Crkva bude zdrava i živa kao katolička.

2. Ljubav prema Kristu — ljubav prema Crkvi

Pod mnogo vidova današnji je čas na taj način šansa za Crkvu, da u krizi čovječanstva i u krizi vjere ponovno otkrije i naviješta njezinu ljepotu i snagu. Činjenica, da u ovom trenutku možemo stajati bez straha i puni nade, ne mijenja dakako ništa na tome, da ovaj trenutak ne može biti nadvladan bez muke i strpljivosti onih, koji su spremni da vjeru ponesu naprijed kroz svakojaku osamljenost, zbrku i tminu i dovedu je k novom životu.

Težak je put koji nam je u ovom trenutku zadan. Tko danas hoće da bude kršćanin, taj mora imati snagu razlučivanja i odvažnost ne biti moderan — kao sva djeca sutrašnjice, nevezane na vrijeme. Taj se mora odvažiti da u doba, koje Boga proglašuje mrtvim, svoje korijenje usidrava u vječnom. Taj mora stajati u živom odnosu s Bogom, koji se objavio u Kristu. Ono što danas nazivlju »Isusovom stvari«, nerijetko je bježanje od njegove osobe. A osoba stoji iznad stvari. Isusova stvar ne može ići dalje, ako mi izgubimo njegovu osobu, ili naprotiv: ako ona izgubi nas. Isusova stvar — to je u prvom redu sam Isus.

Bit Kršćanstva, kako je to neumorno naglašavao Romano Gvardini — nije bilo kakva ideja ili program — bit kršćanstva je Krist. Ako njega izgubimo, ako njega ne želimo poznavati, preostaju samo sjene. A sjene ne žive. Preostaje neko sablasno kršćanstvo bez snage i bez stvarnosti. Čovječanstvu je potreban Krist, jer mu je potrebna Božja čovječnost, koja je on. Prije svih programa stoji živi odnos s njime, s ljudskim licem, na kome sja krasota Božja. Bez ljubavi prema Kristu, kako je to nedavno vrlo strastveno naglasio de Lubac, ne može biti obnove Crkve. Sve ostalo ostaje kao mjed koja ječi ili praporac koji zveči (1 Kor 13, 1).

Ma kako to zvučilo nemoderno, ljubav prema Kristu uključuje ljubav prema Crkvi. Prema Crkvi u ovome svijetu: sa svim njezinim ljagama i naborima što ih ona na sebi ima. Ljubav među ljudima je tek tada zrela i čestita, ako ona više ne treba da na drugoga gleda s ružičastim naočalima, ako je postala sposobna da ga ljubi u svoj ozbiljnosti upravo onakva kakav jest: s njegovim slabostima, pogreškama, nedostacima, upravo njega primati i uza nj stajati potpuno svjesna, da on nije neki heroj nego samo — čovjek. Takva ljubav i samo takva ljubav, koja s očima ljubi i koja ne želi biti slijepa, ima u sebi otkupljujuću snagu. Ona može u čovjeku osloboditi nešto njegovo vlastito, nešto što se krije iza svih njegovih zastranjenja i što od vječnosti kao Božja ideja pruža mogućnost i poziv toga čovjeka.

Takva ljubav može pomoći i Crkvi, približiti je njezinu pravom liku — ne gorda distanca mudrijaša koji gleda samo na brazgotinu povijesti a pravo lice nikako ne može ugledati. Utoliko takva ljubav prema Crkvi koja je prihvaća onakvu kakva jest, nema ništa zajedničko sa statikom koja se protivi svakoj reformi, — ona sama u sebi nosi šansu reforme. Prava je ljubav upravo stoga, što je realistička i dinamička: Ona prihvaća drugoga upravo onakva kakav jest te otkriva njemu i samoj sebi kakav bi on mogao biti i postaje snagom preobražaja.

Svijet neće izmijeniti to, što se egoizmi sukobljavaju — to je najsigurniji oblik da se konzervira nepravda u svijetu. Na taj način možemo proreći sigurni neuspjeh i potpunu bezizlaznost velikog broja modrih reformnih programa koji su u stvari sistem osiguranja pojedinih egoizama, pokušaj optimalnog koordiniranja nasuprot statičkih egoizama. Ma kako to bilo rafinirano i ma kako to bilo impozantno: Tako ne ide. Ne otkupljuje osiguranje egoizma već jedino smionost i strpljivost ljubavi koja se otvara sebi i drugima i tako obje dovodi bliže k njihovu pravom uzoru kako to hoće Bog. Sumnjičiti ljubav prema Crkvi kao neku odreku od reforme, kao slijepo potvrđivanje statusa quo zaista je odreka od snaga koje čine da čovjek gleda, odreka od najdublje dinamike njegove egzistencije.

3. Križ i otkupljenje

Prijeđimo na posljednje. Kršćanski život usmjeren na budućnost zahtijeva prije svega također odvažnost da čovjek uznastoji — teološki izraženo, u našim ušima dugom uporabom možda to zvuči skoro patetički, odvažnost da prigrli križ. Mi smo postali nestrpljivi s obzirom na eshatološka obećanja kršćanstva, koja su od nas naprosto odveć udaljena. Bliže nam je marksističko obećanje svijeta, u kome neće biti vladavine, ni patnje ni nepravde.

Boriti se u svijetu protiv patnje i nepravde u stvari je skroz kršćanski impuls. No predodžba da se socijalnom reformom može uspostaviti svijet bez patnje i želja da se to postigne ovdje i sada, zabluda je i duboko nepoznavanje čovječje naravi. Patnja u ovome svijetu ne dolazi zacijelo samo iz neujednačenosti posjedovanja i moći. Također, patnja nije ni teret koji bi čovjek trebao da strese sa sebe: Tko to želi, mora pobjeći u irealni svijet mašte, da najprije sruši samoga sebe i dospije u protuslovlje sa stvarnošću. Tek podnašanjem samoga sebe i oslobađanjem od tiranije egoizma čovjek nalazi samoga sebe, nalazi svoju istinu, svoju radost i svoju sreću. On će moći biti sretniji, što bude više spreman na sebe prihvatiti bezdane života u njihovoj cijeloj mučnoći.

Mjera da netko bude sretan ovisi o mjeri uplaćenog uloška, o mjeri spremnosti da primi na sebe muku o ostvarivanju vlastitog čovještva. Krizu našega trenutka čini u biti upravo to, što čovjek nastoji pobjeći od patnje, što biva zavaravan, da on može biti čovjek ne podnoseći samoga sebe, bez strpljivosti odreke i muke nadvladavanja, što nas uvjerava da je suvišna strogost da bismo ostvarili ono što smo na sebe preuzeli i strpljivost u podnošenju napetosti između onoga što bismo morali biti i onog što smo u stvari.

Čovjek kome je dignuta patnja i koji se vinuo k carstvu snova gubi ono svoje vlastito, gubi samoga sebe. Čovjek u stvari ne biva otkupljen nikako drukčije osim po Križu. Sve ponude, sva obećanja koja obećavaju da se to može postići uz jeftinu cijenu, doživjet će krah i pokazati se lažnima. Na koncu nada kršćanstva, šansa za vjeru počiva naprosto na tome što vjera govori istinu. Šansa vjere je šansa istine, koja može biti zamračena i gažena, ali ona ne može propasti.

Završno razmišljanje

Tako sam došao kraju. Valjda se čitavi ovaj prikaz može činiti kao neki čudni govor prigodom jubileja, u kome se govorilo samo o nadama i brigama sviju nas pa prema tome uopće ne o zaslugama i djelovanju našega kardinala. Velim »našega kardinala«, jer nisam rodom iz Kölna, a on odavno pripada ne samo Kölnu nego čitavoj Katoličkoj Crkvi u Njemačkoj i cjelokupnoj Crkvi uopće i tako zacijelo na sasvim poseban način Kölnu. Još jedanput: Čudan govor prigodom jubileja, u kome nije bilo govora o jubilarcu, već samo o nama, suvremenicima ovoga trenutka. No to možda i nije tako neumjesno.

Kad bismo htjeli upotrijebiti jednu modernu lozinku, punu sadržaja, mogli bismo kazati, da je naš kardinal od početka pa sve dosada živio život lišavanja i da je to prihvatio kao nužnu formu svoga svećeničkog poziva — da on nije tu za samoga sebe nego »za ljude«, kako glasi njegovo geslo. Mi utoliko ipak možda najbolje odgovaramo njegovoj naravi i njegovoj želji, ukoliko sasvim jednostavno govorimo o Crkvi, za koju se on uvijek zalagao.

Mnogo je toga krenulo drukčije nego se htjelo. Zacijelo su posljedice Sabora uvelike drukčije nego se zamišljalo u diskusijama rimskih dana. No vjerojatno je to moralo biti, morala se diskusija raširiti na korijenje, trebalo je proći i prepatiti krizu da se kroz današnje vrijeme vjeri otvori novi put.

Bilo kako bilo: U nezabludivosti svoje vjere, u pouzdanosti svoga da i ne, što ga on postavlja, u otvorenosti za sva pitanja istraživačkog razuma kao i u otklanjanju šuplje igre intelekta koji gleda samo na sebe, u spremnosti da služi ljudima preko granica nacije i preko granica Crkve, kardinal Frings nam je postao usred krize u Crkvi, upravo u ovoj krizi likom Crkve, koju mi ljubimo, u kojoj se osjećamo kao kod kuće i u kojoj ostajemo. Stoga smijem u ime svih vas zahvaliti mu od srca u ovom času.

S njemačkog preveo: O. Franjo Carev

UZ NAJNOVIJA TEOLOŠKA GLEDANJA NA SVEĆENIŠTVO

Pitanje svećenika i svećeničke službe postaje u naše dane sve više tema dana, pa su neki teolozi ozbiljno požalili što II vatikanski sabor nije razmotrio dovoljno ova važna pitanja, koja bi zaslužila već po svojoj naravi veću pažnju. Budući da treba tu stvar na neki način izvesti na čistac, odlučili su mjerodavni ljudi u Rimu, da će se o tim pitanjima raspravljati na jesenskoj sinodi biskupa u Rimu. I ovogodišnji teološki tečaj u Zagrebu razmotrio je opširno pitanje svećeničke službe i egzistencije te je sada, nekoliko mjeseci iza toga izašao Zbornik radova ovogodišnjeg Teološko-pastoralnog tjedna za svećenike. Pa i Dr Tomislav Šagi-Bunić izdao je u izdanju Kršćanske sadašnjosti 67. broj »Svjedočenja« o svećeničke ankete, koja bi možda mogla poslužiti lakšem raščišteološka gledanja na svećeništvo. Budući da su neke nedvojbene,

Završno razmišljanje

Tako sam došao kraju. Valjda se čitavi ovaj prikaz može činiti kao neki čudni govor prigodom jubileja, u kome se govorilo samo o nadama i brigama sviju nas pa prema tome uopće ne o zaslugama i djelovanju našega kardinala. Velim »našega kardinala«, jer nisam rodom iz Kölna, a on odavno pripada ne samo Kölnu nego čitavoj Katoličkoj Crkvi u Njemačkoj i cjelokupnoj Crkvi uopće i tako zacijelo na sasvim poseban način Kölnu. Još jedanput: čudan govor prigodom jubileja, u kome nije bilo govora o jubilarcu, već samo o nama, suvremenicima ovoga trenutka. No to možda i nije tako neumjesno.

Kad bismo htjeli upotrijebiti jednu modernu lozinku, punu sadržaja, mogli bismo kazati, da je naš kardinal od početka pa sve dosada živio život lišavanja i da je to prihvatio kao nužnu formu svoga svećeničkog poziva — da on nije tu za samoga sebe nego »za ljude«, kako glasi njegovo geslo. Mi utoliko ipak možda najbolje odgovaramo njegovoj naravi i njegovoj želji, ukoliko sasvim jednostavno govorimo o Crkvi, za koju se on uvijek zalagao.

Mnogo je toga krenulo drukčije nego se htjelo. Zacijelo su posljedice Sabora uvelike drukčije nego se zamišljalo u diskusijama rimskih dana. No vjerojatno je to moralo biti, morala se diskusija raširiti na korijenje, trebalo je proći i prepatiti krizu da se kroz današnje vrijeme vjeri otvori novi put.

Bilo kako bilo: U nezabludivosti svoje vjere, u pouzdanosti svoga da i ne, što ga on postavlja, u otvorenosti za sva pitanja istraživačkog razuma kao i u otklanjanju šuplje igre intelekta koji gleda samo na sebe, u spremnosti da služi ljudima preko granica nacije i preko granica Crkve, kardinal Frings nam je postao usred krize u Crkvi, upravo u ovoj krizi likom Crkve, koju mi ljubimo, u kojoj se osjećamo kao kod kuće i u kojoj ostajemo. Stoga smijem u ime svih vas zahvaliti mu od srca u ovom času.

S njemačkog preveo: O. Franjo Carev

UZ NAJNOVIJA TEOLOŠKA GLEDANJA NA SVEĆENIŠTVO

Pitanje svećenika i svećeničke službe postaje u naše dane sve više tema dana, pa su neki teolozi ozbiljno požalili što II vatikanski sabor nije razmotrio dovoljno ova važna pitanja, koja bi zaslužila već po svojoj naravi veću pažnju. Budući da treba tu stvar na neki način izvesti na čistac, odlučili su mjerodavni ljudi u Rimu, da će se o tim pitanjima raspravljati na jesenskoj sinodi biskupa u Rimu. I ovogodišnji teološki tečaj u Zagrebu razmotrio je opširno pitanje svećeničke službe i egzistencije te je sada, nekoliko mjeseci iza toga izašao Zbornik radova ovogodišnjeg Teološko-pastoralnog tjedna za svećenike. Pa i Dr Tomislav Šagi-Bunić izdao je u izdanju Kršćanske sadašnjosti 67. broj »Svjedočenja« o svećeničke ankete, koja bi možda mogla poslužiti lakšem raščišteološka gledanja na svećeništvo. Budući da su neke nedvojbene,

Završno razmišljanje

Tako sam došao kraju. Valjda se čitavi ovaj prikaz može činiti kao neki čudni govor prigodom jubileja, u kome se govorilo samo o nadama i brigama sviju nas pa prema tome uopće ne o zaslugama i djelovanju našega kardinala. Velim »našega kardinala«, jer nisam rodom iz Kölna, a on odavno pripada ne samo Kölnu nego čitavoj Katoličkoj Crkvi u Njemačkoj i cjelokupnoj Crkvi uopće i tako zacijelo na sasvim poseban način Kölnu. Još jedanput: Čudan govor prigodom jubileja, u kome nije bilo govora o jubilarcu, već samo o nama, suvremenicima ovoga trenutka. No to možda i nije tako neumjesno.

Kad bismo htjeli upotrijebiti jednu modernu lozinku, punu sadržaja, mogli bismo kazati, da je naš kardinal od početka pa sve dosada živio život lišavanja i da je to prihvatio kao nužnu formu svoga svećeničkog poziva — da on nije tu za samoga sebe nego »za ljude«, kako glasi njegovo geslo. Mi utoliko ipak možda najbolje odgovaramo njegovoj naravi i njegovoj želji, ukoliko sasvim jednostavno govorimo o Crkvi, za koju se on uvijek zalagao.

Mnogo je toga krenulo drukčije nego se htjelo. Zacijelo su posljedice Sabora uvelike drukčije nego se zamišljalo u diskusijama rimskih dana. No vjerojatno je to moralo biti, morala se diskusija raširiti na korijenje, trebalo je proći i prepatiti krizu da se kroz današnje vrijeme vjeri otvori novi put.

Bilo kako bilo: U nezabludivosti svoje vjere, u pouzdanosti svoga da i ne, što ga on postavlja, u otvorenosti za sva pitanja istraživačkog razuma kao i u otklanjanju šuplje igre intelekta koji gleda samo na sebe, u spremnosti da služi ljudima preko granica nacije i preko granica Crkve, kardinal Frings nam je postao usred krize u Crkvi, upravo u ovoj krizi likom Crkve, koju mi ljubimo, u kojoj se osjećamo kao kod kuće i u kojoj ostajemo. Stoga smijem u ime svih vas zahvaliti mu od srca u ovom času.

S njemačkog preveo: O. Franjo Carev

UZ NAJNOVIJA TEOLOŠKA GLEDANJA NA SVEĆENIŠTVO

Pitanje svećenika i svećeničke službe postaje u naše dane sve više tema dana, pa su neki teolozi ozbiljno požalili što II vatikanski sabor nije razmotrio dovoljno ova važna pitanja, koja bi zaslužila već po svojoj naravi veću pažnju. Budući da treba tu stvar na neki način izvesti na čistac, odlučili su mjerodavni ljudi u Rimu, da će se o tim pitanjima raspravljati na jesenskoj sinodi biskupa u Rimu. I ovogodišnji teološki tečaj u Zagrebu razmotrio je opširno pitanje svećeničke službe i egzistencije te je sada, nekoliko mjeseci iza toga izašao Zbornik radova ovogodišnjeg Teološko-pastoralnog tjedna za svećenike. Pa i Dr Tomislav Šagi-Bunić izdao je u izdanju Kršćanske sadašnjosti 67. broj »Svjedočenja« o svećeničke ankete, koja bi možda mogla poslužiti lakšem raščišteološka gledanja na svećeništvo. Budući da su neke nedvojbene,

a neke još treba iztraživati, korisno će biti ako se osvrnemo na nekoliko činjenica. Šteta što se još ne mogu poslužiti podacima svećeničke ankete, koja bi možda mogla poslužiti lakšem rasčišćavanju nekih spornih pojmova.

Da li se služiteljska funkcija protivi dominativnoj?

Na prvi pogled čovjek bi povjerovao da je tako. Ali točnijom analizom ipak se može s nekom izvjesnošću reći, da se u biti ove dvije funkcije ne isključuju, nego dopunjavaju. Naravno može doći do disharmonije ako se obje funkcije ne vrše u Kristovom duhu onako kako nam to Evanđelje nagovještava. Doduše postoje danas izvjesni teolozi, koji bi htjeli svećeniku oduzeti aureolu svećeništva, jer da je svećenik jedino Krist. Krist je stvarno veliki svećenik Novog Zavjeta, no baš on je sam oživotvorio i svećenstvo Novog Zavjeta. Tu činjenicu ne može nitko opovrgnuti. To svećenstvo ima zadaću da prinosi žrtvu »čistu« od istoka do zapada, kao što je to već navijestio prorok Malahija u Starom Zavjetu. Prema tome; ako se postavi pitanje: Što je prvotnije ili zajednica vjernika ili funkcioneri te zajednice, moramo prema Evanđelju odgovoriti: Krist je odabrao apostole prije nego što je postojala vjerska zajednica Kristovih vjernika. Sve do dolaska Duha Svetoga ne možemo još govoriti o pravoj zajednici, iako su već funkcioneri za buduću zajednicu postojali. Prema tome imaju apostoli i njihovi nasljednici i poslanstvo i službu, pa prema tome ne mogu biti jedino služitelji oltara. Njihovo poslanstvo je šire od isključive službe oltaru. Oni su i duhovne vođe svojih zajednica pa prema tome imaju i pravo na izvjesni dominativni položaj. Izgleda da to neki pisci teoloških rasprava u potpunosti zaboravljaju te bi htjeli iz svećenika načiniti običnog kršćanina jednakog i ravnog svim ostalim u kršćanskoj zajednici.

Da li je svećenik nadkršćanin?

Ni to se ne može tvrditi, jer u svojoj biti svaki svećenik ostaje i dalje kršćaninom, to što je postao krštenjem. No ipak treba istaći da su svećenici izabrani kršćani, a izabrao ih je Krist sam. »Niste vi mene izabrali, nego sam ja vas«, rekao je Krist apostolima. I baš zato se svećenička zvanja ne mogu na umjetan način potaknuti. Ona dolaze od Krista samog, a čovjek ih mora slobodno prihvatiti ili neprihvatiti. Zato i sve reforme sjemeništa neće moći povećati broj teoloških pripravnika, ako ne bude dovoljno prikladnih mladića, koji će se htjeti odazvati Kristovom pozivu. Prema tome svećenik svećeničkim ređenjem ostaje kršćanin, a usto postaje odabrano oruđe Kristovo. Pa zar nije Krist rekao i za Savla, da će postati njegovo oruđe, koje će ponijeti Evanđelje među poganske narode? Poslanstvo, što ga svećenik prima od biskupa ne čini ga samo služiteljem oltara, nego i duhovnim vođom zajednice koja će mu biti povjerena. Pa baš zato se služiteljska i dominativna funkcija svećenika ne isključuju, nego jedna drugu dopunjuju.

Vilko Šolinc

JEDAN OD ONIH, KOJI BI ŽELJELI, DA IH SE ČUJE I DA IM SE OBJASNI

Ne znam, misle li neki od naših oduševljenih pastoralnih i liturgijskih novatora iskreno, kad toliko puta u svojim izjavama i člancima ističu kako se nitko od vjernika »ne buni« i »ne tuži« na njihove »reforme« i eksperimente, ni na njihove smione novosti. Sve to nezadovoljstvo izmišljaju samo svećenici: oni konzervativni i protukoncilski.

Ako to iskreno misle, vrlo su naivni. Možda im ljudi u lice i ne protuslove, ne tuže se badava toliko na »feudalni mentalitet« naših vjerničkih masa; uostalom, i bez »feudalnog mentaliteta« ljudi su uvijek bili glumci, kukavice, »diplomate«, — ali između sebe stotine se i hiljade »bune«, prigovaraju, mrmljaju, kritiziraju. Usmeno i pismeno. Pojedinačno i kolektivno. Najviše, dakako, nama svećenicima iza leđa. Pišu i dugačka pisma u tom smislu; čitave elaborate i promemorije. Pišu ih biskupima. Pišu ih i svećenicima, u koje imaju povjerenja i za koje pretpostavljaju, da su njihovi sumišljenici. Pišu ih i uredništvima katoličkih listova. Druga je stvar, što im ih uredništva, većinom, bacaju u koš.

A meni se čini, da je šteta, što se svi ti glasovi sa terena prešućuju i ignoriraju. I što ih se tako često tretira kao produkt religioznog primitivizma i histerije. Bilo bi, čini mi se, puno bolje, da ih čuvamo, sabiremo, sortiramo i šaljemo na kompetentna mjesta: u ruke onima, koji odlučuju u crkvenom životu. Dospiju i meni pokatkad u ruke takva pisma. I mnogo se puta začudim, kako mnogi od njihovih auktora imaju izoštren osjećaj kritičnosti, ali i crkvenosti, i religiozne dubine i finoće. Često su to, barem prirodno, najinteligentniji i duhovno najsamostalniji naši vjernici. A skoro redovito su ljudi ozbiljna vjerskog života i nehinjene osobne pobožnosti. Očito su i dobre volje, i dobronamjerni. Reagiraju po srcu i po savjesti. Osjećaju se povrijeđeni u svom intimnom doživljavanju kršćanstva.

A mi im silom začepljujemo usta i dočekujemo njihove primjedbe (i kritike) — pogrdama. Svejedno, što toliko deklamiramo o Crkvi kao o »narodu Božjem«, o pravima svjetovnjaka u Crkvi, o punoljetnosti vjernika pred Bogom. A morali bismo se, — već radi toga; već da ostanemo sebi dosljedni, — dobro zamisliti u te njihove reakcije i ulaziti s njima u dijalog. Imaju pravo da govore, da kažu, što misle, da iznesu svoje sumnje, želje, sugestije. Ne smijemo se, u praksi, gerirati, kao da smo samo mi svećenici, — oni »koncilski«, — Crkva; kao da samo mi znamo, što je kršćanstvo; kao da samo mi razumijemo i osluškujemo Božje znakove i Božje dozive: glasove njegove milosti. Dali smo im, vjernicima, teoretski punoljetnost, a u stvari im je osporavamo: još grublje, nego što se to činilo ranije. Čim se usude drukčije misliti od nas. I u stvarima, koje nemaju ništa s dogmatikom; i gdje se, očito, može razgovarati i diskutirati: ovako ili onako. Na području religioznih »sloboda«: u pitanjima forme i bogoslužne i crkveno-disciplinarne prakse. Dok s jedne strane sami, — neobuzdano i s apodiktičnošću, na koju ni iz jednoga titula nemamo prava, — kritizi-

ramo i najveće auktoritete u Crkvi i povlačimo u sumnju njezine stoljetne, posvećene tradicije, u isto vrijeme ne damo drugima, da i u čemu posumnjaju u opravdanost i nepogrešivost onoga, što im mi preporučujemo, »propovijedamo«, namećemo. Igramo se infalibilista i diktatora. Mi jedini hoćemo da uime Crkve mislimo i govorimo: i ako nas nitko nije za to kvalificirao, osim mi sami. A pritom i odviše lako zaboravljamo, da su u kršćanstvu pravi Božji mudraci i »proroci« više oni dobri i ponizni, nego oni »pametni« i samosvijesni (Mat. 11, 25.; Luk. 10, 21.; Ps. 8, 3.; Mat. 21, 16.).

Nije onda čudo, što vjernici, kad im ne damo javno govoriti, — osim ako u svemu za nama idu, — čine to onako, kako znaju i mogu. Bilo bi čudo, kad ne bi tako činili. I zlo bi to bilo. Ovako, barem indirektno i »nelegalno«, dolaze do glasa u Crkvi i oslobađaju se nelojalnih tutora, strahova, pritisaka, monopola. I izlaze pred kompetentne forume. A oni gore dobivaju priliku da čuju i drugo zvono i da se, iz prve ruke, informiraju o mišljenju širokih vjerničkih masa, koje tako afirmiraju svoja zakonita prava. Umjetna se, i nelojalna, blokada probija. Uspostavlja se zakoniti ekvilibrij u Crkvi između svećenika i svjetovnjaka, a bez štete po, — jedini suvereni i neprijeporni, — auktoritet u Crkvi: onaj hijerarhijski; papinski i biskupski. Svećeničko posredništvo svodi se na pravu mjeru i u zakonite granice. Crkva postaje i stvarno, ne samo verbalno, zajednica svih sinova i kćeri Božjih, — svega »Božjega naroda«, — ali, dakako, na bazi, nadnaravnog, auktoritativnog ustrojstva, koje joj je dao Krist.

Međutim, ja sam ovo sve napisao samo kao uvod u jedan svoj, konkretan, lični doživljaj od neki dan. Jedan je katolički intelektualac, doktor, praktičan katolik, javni radnik, preda mnom objašnjavao svoj stav prema suvremenoj kontestaciji u Crkvi; najviše baš u vezi sa svećenicima, koji tu kontestaciju i njezine »novine« najbučnije nose, propagiraju, prakticiraju. Učinio je to u formi nekoliko kratkih aforizama.

Govorio je na dušak:

»Tko je nas, od Božjega naroda, pitao, jesmo li mi za oženjene svećenike?«

»Nemam ništa protiv toga, da svećenik nosi civil. Želio bih samo, da mi kaže: zašto.«

»Šta bi nam donijeli izbori svećenika i biskupa? Demagogiju! Vladu bukača i u crkvenom životu!«

Sve je to taj lajik-inteligenat kazao. A ja sada kažem: Zar se u tim njegovim prigovorima i replikama ne krije puno i inteligencije, i kritičnosti, i realnosti, i dubokog, živog, kršćanstva? I, što je glavno, puno istine?

A nije on jedini, koji tako govori. Dobro bi bilo, da se u sve takve »kritike«, svi mi svećenici, ozbiljno zamislimo. I da ih, ponizno i pažljivo, saslušamo i, pred Gospodinom, odvagnemo, prije nego što ih, paušalno, okrstimo »kverulantstvom« i »histerijom«!

Č.